نور الحقیقت

[illegible]

تالیف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ

نور الحقیقت

(تصوف کی ایک قدیم اور نایاب کتاب)

تصنیف

حضرت شاہ سید اسماعیل قادری الملتانی المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہٗ العزیز

ترتیب، تسہیل، حواشی

پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی

فاضل جامعہ نظامیہ (حیدر آباد دکن) ایچ۔ ایم۔ بی (کلکتہ) ایم۔ اے (کراچی)

استاد شعبۂ معارف اسلامیہ۔ اسلامیہ کالج (کراچی)۔ صدر "المجلس القادری" (کراچی)

گردیزی پبلشرز (کراچی)

کتاب .... نور الحقیقت
تالیف .... شیخ المشائخ حضرت شاہ اسماعیل قادری الملتانی
المعروف بہ
حضرت بادشاہ قادری قدس سرہٗ
ترتیب، تسہیل، حواشی .... پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی
صدر المجلس القادری - کراچی
کتابت .... ہدایت اللہ شاہین رقم
طباعت .... مشہور پریس - کراچی
اشاعت .... ۲۸ جمادی الثانیہ ۱۴۰۱ھ مطابق ۴ مئی ۱۹۸۱ء

حضرت مصنف قدس سرہٗ کے صاحبزادے اور خلیفہ
حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سرہٗ کے
(۱۳۰) ویں عرس مبارک کے موقع پر

تعداد .... ایک ہزار ایک سو
ناشر .... گردیزی پبلشرز (کراچی)
قیمت .... تیس روپے

گردیزی پبلشرز کراچی

۳۲۶/۱، اسلام گنج، لسبیلہ ہاؤس، نشتر روڈ، کراچی ۵

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا
مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا
شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ
تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ
مَنْ يَّشَآءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ
وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

(النور ۲۴ : ۳۵)

اللہ (ہی) آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہے، اس میں چراغ ہے۔ چراغ ایک فانوس میں ہے۔ فانوس گویا موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا ہے۔ چراغ روشن کیا جاتا ہے ایک نہایت ہی برکتوں والے درختِ زیتون سے، جو نہ شرقی ہے نہ غربی جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہے چاہے آگ اسے نہ بھی چھوئے۔ (بس) نور ہی نور ہے۔ اللہ اپنے نور کی طرف جس کی چاہتا ہے رہبری کرتا ہے اور اللہ لوگوں کے لیئے (یہ) مثالیں بیان کرتا ہے اور اللہ ہر چیز کا خوب جاننے والا ہے۔

(النور ۲۴ : ۳۵)

در کون و مکاں نیست عیاں جز یک نور

ظاہر شدہ آں نور بانواعِ ظہور

حق نور و تنوعِ ظہورش عالم

توحید ہمین است، دگر وہم و غرور*

(جامیؒ)

* کون و مکاں میں اس ایک نور کے علاوہ کچھ نہیں۔ ظہور کی تمام اقسام سے وہی نور ظاہر ہے۔ حق نور ہے اور اس کے ظہور کا تنوع، عالم ہے۔ توحید تو بس یہی ہے، باقی سب وہم ہے، دھوکہ ہے۔

حسینی سلسلہ باد گیرد
چراغِ فیضِ الٰہی ہرگز نمیرد

نذرِ عقیدت

زبدۃ العارفین قدوۃ الواصلین معدنِ فیض و کرم مخزنِ اسرار و معانی
والدی و مرشدی حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (ثانی)
المعروف بہ
شیخ المشائخ حضرت صاحباں بادشاہ قادری الملتانی قدس سرہٗ
کی روحِ پُر فتوح کے حضور
ایک حقیر نذرانہ، جو آنجناب ہی کے فیضِ عالی کا ایک اثر ہے
لیکن اس کا ظہور میری کم مائیگی کے مطابق ہوا ہے -

اگر سیاہ دلم، داغِ لالہ زارِ توام
وگر کشادہ جبینم، گلِ بہارِ توام

سہ شنبہ - بعد عصر
۲۴ ؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۱ھ
مطابق ۳۱ ؍ مارچ ۱۹۸۱ء

خاکپائے سالکان
سید عطاء اللہ حسینی کان اللہ لہٗ
(مرتب)

عرضِ ناشر

سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ، کے ایک روحانی پیشوا اور دکن کے ایک مایہ ناز صوفی بزرگ حضرت بادشاہ قادریؒ گزرے ہیں۔ آپ کا اسم گرامی حضرت شاہ سید اسماعیل قادری الملتانیؒ تھا۔ آپ نے آج سے کوئی دو سو برس قبل تصوف کے ایک اہم موضوع "تنزلاتِ ستہ" پر ایک گرانقدر رسالہ "نور الحقیقت" کے نام سے قلمبند فرمایا۔ جو اگرچہ نہایت مختصر ہے لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے بے مثال ہے۔ یہ رسالہ پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی صدر المجلس القادری کے خاندانی تبرکات میں شامل تھا لیکن امتدادِ زمانہ کے ہاتھوں زبان و بیان اور لب و لہجہ کے فرق کی وجہ سے اس کی افادیت ختم ہو کر رہ گئی تھی۔ مولانا سید عطاء اللہ حسینی اسی سلسلہ اور خاندان کے علماء و مشائخ میں سے ہیں اور کراچی میں اپنے والد بزرگوار حضرت صاحباں بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ اور سجادہ نشین ہیں۔ علوم ظاہری و باطنی پر ان کی نظر بڑی گہری ہے۔ اس نایاب رسالہ کو پروفیسر صاحب نے مرتب (ADIT) کیا، اس پر حواشی لکھے اور اس خوبی کے ساتھ کہ متن کی اصلیت اور اس کے حسن کو علی حالہ باقی رکھا۔ متن، تسہیل اور حواشی تینوں اجزاء ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔ اسلاف کے کارناموں کا احیاء اور ان کے نام کو زندہ و باقی رکھنا، اگر قابل قدر کام ہے تو بلاشبہ مولانا حسینی نے یہ ایک قابل قدر فریضہ انجام دیا ہے۔ خاندانی تبرک ہونے کی بناء پر ان کو اس کتاب سے بڑی روحانی اور جذباتی وابستگی بھی ہے۔ یہ جذبہ میں نے ان میں بھرپور طریقہ سے محسوس کیا ہے کہ وہ اسلاف کے ایک ایک نقش کو زندہ و پائندہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے اسی مقدس جذبہ کے احترام میں، اپنی سعادت سمجھتے ہوئے میں نے بھی ایک ناشر کی حیثیت سے پوری کوشش کی ہے کہ کتاب کو بہت ہی اچھے اور اعلیٰ معیار کے مطابق شائع کروں۔ طباعت، کاغذ اور جلد سازی ہر چیز پر میں نے خصوصی توجہ دی ہے۔ اور یہی جذبہ میرے دوست ہدایت اللہ شاہین رقم کا بھی رہا چنانچہ انہوں نے بھی بڑے مخلصانہ طریقے سے اس کی بلند معیاری میں میرے ساتھ تعاون کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی مساعی کو مشکور فرمائے اور اپنی بارگاہ اور حلقہ قارئین میں شرفِ قبولیت عطا کرے۔ آمین

نیاز مند
سید عبدالغفار گردیزی
گردیزی پبلشرز (کراچی)

یکم مئی ۱۹۸۱ء

فہرست مضامین

فہرست نقشہ جات و دوائر

حضرت مصنف قدس سرہٗ کا شجرۂ طریقت

۱ - سرور کائنات فخر موجودات سید المرسلین خاتم النبیین سیدنا ابو القاسم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۲ - سیدنا حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ
۳ - سیدنا حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۴ - سیدنا حضرت امام زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۵ - سیدنا حضرت امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۶ - سیدنا حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۷ - سیدنا حضرت امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۸ - سیدنا حضرت امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ
۹ - سیدنا حضرت ابو المحفوظ خواجہ معروف کرخی قدس سرہٗ
۱۰ - سیدنا حضرت ابو الحسن سَرِیٌ* بن مغلّس سقطی قدس سرہٗ
۱۱ - سیدنا حضرت ابو القاسم جنید بغدادی قدس سرہٗ
۱۲ - سیدنا حضرت ابو بکر محمد شبلی قدس سرہٗ
۱۳ - سیدنا حضرت ابو الحسن عبد العزیز بن حارث تمیمی قدس سرہٗ
۱۴ - سیدنا حضرت ابو الفضل عبد الواحد بن عبد العزیز تمیمی قدس سرہٗ
۱۵ - سیدنا حضرت ابو الفرح یوسف طرطوسی قدس سرہٗ
۱۶ - سیدنا حضرت ابو الحسن علی قریشی ھنکاری قدس سرہٗ
۱۷ - سیدنا حضرت ابو سعید مبارک بن علی مُخَرِّمی المخزومی قدس سرہٗ
۱۸ - سیدنا حضرت غوث الاعظم ابو محمد سید عبد القادر جیلانی قدس سرہٗ (بانی سلسلۂ عالیہ قادریہ)
۱۹ - سیدنا حضرت سید عبد الرزاق قادری قدس سرہٗ

* سَرِیّ : بفتح السین وبکسر الراء، بمعنی سردار (سِرّی یا سَرّی غلط تلفظ ہے)

۲۰۔ سیدنا حضرت سید ابو صالح نصر قادری قدس سرہٗ

۲۱۔ سیدنا حضرت سید ابو نصر محی الدین قادری قدس سرہٗ

۲۲۔ سیدنا حضرت سید صَنْو* احمد قادری قدس سرہٗ

۲۳۔ سیدنا حضرت سید حسن بغدادی قادری قدس سرہٗ

۲۴۔ سیدنا حضرت سید محمد بغدادی قادری قدس سرہٗ

۲۵۔ سیدنا حضرت سید علی قادری قدس سرہٗ

۲۶۔ سیدنا حضرت سید موسیٰ قادری قدس سرہٗ

۲۷۔ سیدنا حضرت سید حسن قادری قدس سرہٗ

۲۸۔ سیدنا حضرت سید احمد جیلی مغربی قادری قدس سرہٗ

۲۹۔ سیدنا حضرت بہاء الدین انصاری قادری قدس سرہٗ

۳۰۔ سیدنا حضرت ابو الفتح مخدوم محمد ملتانی بدری قادری قدس سرہٗ (بانی سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ)

۳۱۔ سیدنا حضرت ابراہیم مخدوم جی قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۲۔ سیدنا حضرت شاہ حسین قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۳۔ سیدنا حضرت شاہ محمد اکبر قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۴۔ سیدنا حضرت شاہ مرتضیٰ اکبر قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۵۔ سیدنا حضرت شاہ ولی محمد قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۶۔ سیدنا حضرت شاہ سید عبد الرزاق قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۷۔ سیدنا حضرت شاہ سید اسمٰعیل قادری الملتانی المعروف بہ حضرت پیر بادشاہ قادری بدری گوشہ نشین قدس سرہٗ

۳۸۔ سیدنا حضرت شاہ سید احمد قادری الملتانی قدس سرہٗ

۳۹۔ سیدنا حضرت شاہ سید اسمٰعیل قادری الملتانی المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہٗ (مصنف نور الحقیقت)

---

* صَنْو : بفتح الصاد و سکون النون ، بمعنیٰ ہمہ وقتی ملازم ، ہر وقت خدمت میں حاضر رہنے والا خادم۔

حضرت مصنف قدس سرہٗ کا فیضانِ خلافت

سیدنا حضرت شاہ سید اسماعیل قادری الملتانی
المعروف بہ حضرت بادشاہ قادری قدس سرہٗ
(مصنف نور الحقیقت)

سیدنا حضرت شاہ سید احمد قادری الملتانی
المعروف بہ حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سرہٗ

سیدنا حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سرہٗ

سیدنا حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سرہٗ

سیدنا حضرت شاہ سید حبیب اللہ حسینی
قادری الملتانی قدس سرہٗ

سیدنا حضرت شاہ سید احمد عارف حسینی
قادری الملتانی قدس سرہٗ

حضرت شاہ سید محمد حسینی قادری الملتانی
قدس سرہٗ (بانی اسلامیہ کالج - ورنگل)

سیدنا حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (ثانی)
المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحباں بادشاہ قادری قدس سرہٗ

حضرت شاہ حمید الدین
قادری الملتانی رح

حضرت شاہ افضل علی
قادری الملتانی رح

حضرت شاہ فخر الدین
قادری الملتانی رح

حضرت شاہ سید محمود حسینی
قادری الملتانی رح

حضرت شاہ محمد اسماعیل
قادری الملتانی مدظلہٗ

سیدنا ابو الفضل حضرت شاہ سید اسماعیل
حسینی قادری الملتانی قدس سرہٗ

حضرت شاہ سید عبد الوہاب حسینی
قادری الملتانی مدظلہٗ

حضرت شاہ سید عبد الرحیم حسینی (ثانی)
قادری الملتانی مدظلہٗ

احقر الانام
سید عطاء اللہ حسینی
قادری الملتانی کان اللہ لہٗ
(مرتب نور الحقیقت)

مولوی شاہ غلام جیلانی احمد
قادری الملتانی طال عمرہٗ

مولوی شاہ قادر محی الدین
قادری الملتانی رح

مولوی شاہ ولایت حسین
قادری الملتانی رح

حضرت شاہ سید معز الدین
قادری الملتانی مدظلہٗ

مولوی شاہ صلاح الدین
قادری الملتانی رح

عزیز القدر
شاہ سید وجہ اللہ حسینی
قادری الملتانی طال عمرہٗ

مولوی شاہ عبد اللہ قریشی ازہری
قادری الملتانی طال عمرہٗ

مولوی شاہ حافظ عبد اللہ
قادری الملتانی طال عمرہٗ

"نور الحقیقت"

مفسر قرآن حضرت مولانا پیر محمد کرم شاہ صاحب الازہری

پرنسپل دار العلوم محمدیہ غوثیہ و چیف ایڈیٹر "ضیائے حرم"

کی نظر میں

سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے ایک بزرگ جن کا اسم گرامی حضرت شاہ سید اسماعیل قادری الملتانی ہے اور جو حضرت بادشاہ قادری رحمۃ اللہ علیہ کے لقب سے اہل سلسلہ میں پہچانے جاتے ہیں — آپ نے ایک رسالہ تالیف فرمایا اور اسے "نور الحقیقت" سے موسوم کیا۔ یہ رسالہ حجم میں بہت مختصر ہے لیکن یہ ایک ایسا گنج گرانمایہ ہے جس کا ایک ایک موتی مہر و ماہ سے تابندہ تر ہے۔ چند صفحات میں علوم و معارف کے سمندر سمو دیئے گئے ہیں، جن کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ فقط وہ اولوالعزم ہستیاں لگا سکتی ہیں جن کی عمریں بحر معرفت کی غواصی میں گزری ہیں۔
پروفیسر مولانا سید عطاء اللہ حسینی (اسلامیہ کالج - کراچی) جنہیں اللہ تعالیٰ نے روشن دماغ اور بیدار دل ارزانی فرمایا ہے، انہوں نے ان اسرار و معارف کی تشریح و توضیح اس طرح فرما دی ہے کہ ایک مبتدی بھی اپنی ذہنی اور قلبی صلاحیتوں کے مطابق مستفید ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پروفیسر صاحب کو ذوق و شوق کی دولت سے مالا مال فرمائے اور ان کی اس کاوش کو اپنی جناب میں شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین

ثم آمین بجاہ طٰہٰ و یٰسین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم۔

محمد کرم شاہ

سجادہ نشین، آستانہ عالیہ امیریہ

بھیرہ شریف - سرگودھا

۱۶ ر جمادی الاولیٰ ۱۴۰۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ تعالیٰ العلیم و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد از عبد اللہ حنفی القادری
بخدمت شریف اسوۃ العارفین و زبدۃ الکاملین سید پیر حسینی صاحب قادری مدظلہ
بعد سلام مسنون گذارش خدمت ہے۔ کہ یہ رسالہ آپ کی خدمت مبارک میں روانہ
کیا گیا ہے امید ہے کہ رسالہ ہذا کو بغور تمام ملاحظہ فرما کر امر حق کو پسند کرینگے
اور جمیع معتقدین اپنے کو بھی نصیحت فرماوینگے فقط

نور الحقیقت کے سابق ناشر محمد عبد اللہ حنفی القادری کا خط جو انھوں نے حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی قدس سرہٗ (متوفی ۱۳۰۵ھ) کو نور الحقیقت کا ایک مطبوعہ نسخہ بھیج کر لکھا تھا۔

حرف آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علی من لانبی بعدہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

تصوف کے تعلق سے ایک عرصۂ دراز سے امت مسلمہ دو گروہوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک گروہ اس کے حامیوں کا ہے جو اس کو اسلام اور دین کی روح بتاتا ہے اور دوسرا گروہ اس کے مخالفوں کا ہے جو اس کو بدعت اور عجمی اثر قرار دیتا ہے۔ ایسی صورت میں جب بھی کوئی شخص اس کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہے، اس کو چند ناگزیر سوالوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس لفظ کا ماخذ کیا ہے؟ یہ "صوف" سے ماخوذ ہے یا "صفا" سے؟ "صفو" سے لیا گیا ہے یا "صفہ" سے؟ دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس سے کون سا علم اور کون سا فن مراد ہے؟ تیسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ دین میں اس کا مقام اور مرتبہ کیا ہے؟ اس کی ضرورت اور اہمیت کتنی ہے؟ چوتھا سوال یہ ہے کہ آیا اس کا وجود عہد رسالت اور خیر القرون میں تھا یا نہیں تھا؟ اگر تھا تو اس کی شکل و صورت کیا تھی؟ اس عہد مبارک میں اس کا نام کیا تھا؟ صحابۂ کرامؓ میں کون کون حضرات اس کے حاملین تھے؟ آج کا مروج تصوف من وعن قرون اولیٰ ہی کا تصوف ہے یا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟ اگر تبدیلی ہوئی ہے تو وہ کیا تبدیلی ہے؟ پھر اس بدلی ہوئی شکل کی دین میں کیا حیثیت ہے؟

ان تمام مباحث پر اگر تفصیلی گفتگو کی جائے تو یہ بجائے خود ایک مستقل تالیف ہو گی۔ زیر نظر کتاب کا حرف آغاز ان تفصیلات کا متحمل نہیں۔ تاہم اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی بے شمار تعریفوں میں بڑی جامع و مانع تعریفیں سامنے آتی ہیں اور ہر تعریف۔

"نگاہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست" کا مصداق مثلاً حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

"ثم انی فرغت من ھذہ العلوم اقبلت بھمتی علی طریق الصوفیۃ وعلمت ان طریقتھم انما تتم بعلم وعمل وکان حاصل علمھم قطع عقبات النفس والتنزہ علی اخلاقھا المذمومۃ وصفاتھا الخبیثۃ حتیٰ یتوسل بھا الی تخلیۃ القلب عن غیر اللہ تعالیٰ وتحلیۃ بذکر اللہ۔"

میں جب ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم وعمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا۔ اخلاق ذمیمہ وصفات خبیثہ سے پاک ومنزہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الٰہی سے آراستہ کیا جائے۔

بو علی قزوینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"التصوف ھو الاخلاق المرضیۃ"

تصوف پسندیدہ اخلاق کا نام ہے۔

اسی طرح ابو محمد جریری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے :

"التصوف الدخول فی کل خُلق سنّی والخروج من کل خُلق دنی"

تصوف ہر اچھے اخلاق میں داخل ہو جانے اور ہر بُرے اخلاق سے نکل جانے کا نام ہے۔

حضرت ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"لیس التصوف رسوماً ولا علوماً ولکنہ الاخلاق"

تصوف رسوم ہے نہ علوم بلکہ اخلاق ہے۔

حضرت ابو حفص حداد نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"التصوف کلہ ادب ولکل وقت ادب ولکل مقام ادب

ولکل حال ادب فمن لزم آداب الاوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضیع الآداب فھو بعید من حیث یظن القبول "

تصوف پورا کا پورا آداب و احکام کی پابندی کا نام ہے اور ہر وقت، ہر مقام اور ہر حال کے لیئے متعین آداب و احکام ہیں۔ جو شخص ہر موقع اور محل کے آداب و احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کرے وہ اس مرتبہ کو پہنچ گیا جہاں آدمی کو پہنچنے کی تمنا کرنی چاہیئے اور جس نے ان آداب و احکام کی پرواہ نہ کی اور ان کو ضائع کر دیا تو ایسا شخص اس مقام سے بہت دور ہے جہاں سے وہ بارگاہ خداوندی میں باریابی کی امید کر سکے۔

لیکن انتہائی جامع و مانع تعریف حضرت شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، فرماتے ہیں:

"التصوف ھو علم تعرف بہ احوال تزکیۃ النفوس وتصفیۃ الاخلاق وتعمیر الظاھر والباطن لنیل السعادۃ الابدیۃ موضوعہ التزکیۃ والتصفیۃ والتعمیر وغایۃ نیل السعادۃ الابدیۃ "

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفوس، تصفیۂ اخلاق، تعمیر ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جا سکے اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیۂ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

جب تصوف ادب و اخلاق کا نام ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد بھی تکمیلِ مکارمِ اخلاق ہے جیسا کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق

میں مکارم اخلاق کو مکمل کرنے کے لیئے بھیجا گیا ہوں

پھر اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد ہی تصوف کی تکمیل تھا تو کون سی غلط بات ہوگی، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عہدِ رسالت میں لفظ تصوف موجود نہیں تھا نہ اس فن کی کوئی مدون شکل تھی۔ بہت سارے علوم آج جس شکل میں موجود ہیں عہدِ رسالت میں اس شکل میں نہیں تھے۔ تفسیر، حدیث اور فقہ کی شکل بھی یہ نہ تھی جو آج ہے۔ ان علوم کی اصطلاحیں بھی بعد کی وضع کردہ ہیں۔ کیا کسی علم و فن کی عہدِ رسالت میں عدم تدوین اس کے عدم وجود اور بطلان کی دلیل ہے؟ اگر ایسا ہے تو خود قرآن حکیم کے بارے میں کیا رائے ہے جو عہدِ رسالت میں اس مدون شکل میں نہ تھا؟ اس کے رموز و اوقاف کی اصطلاحیں، اس کے اعراب، اس کے نقطے، اس کی تفسیری اصطلاحیں سب کیا محض اس لیئے باطل ہو جائیں گی کہ یہ عہدِ رسالت میں نہ تھیں۔ لفظ تصوف اگرچہ عہدِ رسالت میں نہ تھا لیکن اس کی بنیاد اور حقیقت، اس کی روح اور اسپرٹ ضرور موجود تھی۔ تصوف کا ایک ہم معنیٰ اور ہم مفہوم لفظ احسان ضرور موجود تھا، نہ صرف حدیث میں بلکہ قرآن کریم میں بھی۔ حدیث جبریلؑ میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا: اخبرنی عن الاحسان یعنی مجھے احسان کے بارے میں بتایئے تو آپؐ نے فرمایا: ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہٗ یراک یعنی احسان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کر کہ گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے اگر تو اس کو نہ دیکھے تو وہ تو تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔

یہ یقین کامل، توجہ تام اور استحضار کلی، خالصۃً باطن کا معاملہ ہے، جس کے بغیر نہ جذب دروں پیدا ہوتا ہے نہ شوق فراواں، اسی توجہ اور استحضار سے مومن صاحب جنوں ہوتا ہے اور شریک زمرۂ لا یحزنون۔

رہی یہ بات کہ عہدِ رسالت میں صوفیہ تھے اور نہ صوفیہ کے سے اعمال و اشغال، نہ ایسے مراقبے تھے نہ مجاہدے، نہ ایسا ذکر تھا نہ ایسا ریاض — تو اس کے متعلق صرف اتنا عرض کرنا اس موقع پر کافی ہوگا کہ صحابۂ کرامؓ میں متعدد صحابہؓ نہ صرف صوفیہ بلکہ صوفیہ کے سردار تھے۔ بلکہ یوں بھی کہنا کچھ نامناسب نہیں کہ تمام صحابہؓ، صوفیہ تھے، لیکن کہلاتے صوفیہ نہ تھے، وجہ اس کی یہ تھی کہ انھیں صحابیت کا جو اعلیٰ ترین شرف حاصل تھا۔ بڑے سے بڑا صوفی اس شرف یافتہ کی خاک پا کے

مرتبہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔ پھر "صحابی" کا اعلیٰ ترین لقب چھوڑ کر انہیں "صوفی" کا ادنیٰ لقب کیوں دیا جاتا۔ تاہم اس گروہ پاک بازاں کے اوصاف حمیدہ میں خود قرآن حکیم میں صالحین، صادقین، متقین، قانتین، خاشعین، موقنین، مخلصین، محسنین، خائفین، وجلین، عابدین، ذاکرین، صابرین، راسخین، متوکلین، مجتبین، اولیاء، ابرار، مقربین، مسارعین الی الخیرات وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں اور یہی صوفیہ و سالکین کے مختلف نام ہیں۔ حضرت شیخ ابونصر سراج رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اللمع میں خوب لکھا ہے:

"فنقول و باللہ التوفیق الصحبۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہا حرمۃ و تخصیص من شملہ ذالک فلا یجوز ان تعلق علیہ اسم علی انہ اشرف من الصحبۃ وذلک بشرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحرمۃ الاتریٰ انہم ائمۃ الزھاد والعباد والمتوکلین والفقراء والراضین والصابرین والمخبتین وغیر ذلک وما نالوا جمیع ما نالوا الا ببرکۃ الصحبۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما نسبوا الی الصحبۃ التی ھی اجل الاحوال ان یفضلوا بفضیلۃ غیر الصحبۃ التی ھی اجل الاحوال"

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا، اس لیے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسول تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا زہد، فقر، توکل، عبادات، صبر و رضا غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرفِ صحابیت غالب تھا۔ پس جب کسی کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ کو صوفیہ کے اعمال و اشغال، مراقبات و مجاہدات کی بھی ضرورت نہ تھی، کیونکہ ان تمام امور سے صوفیۂ کرامؒ کا مقصود تزکیۂ نفس ہوتا ہے۔ تزکیۂ نفس ہی کے لیئے وہ چلّے بھی کھینچتے ہیں، خلوت نشینی بھی اختیار کرتے ہیں، مراقبے اور مجاہدے بھی کرتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا تزکیۂ نفس خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے جیسا کہ

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ

ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور انھیں پاک صاف کرتا ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ (آل عمران ۳ : ۱۶۴)

سے ظاہر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کا تزکیہ فرما دیں کیا وہ پھر کسی تزکیہ کا محتاج ہو سکتا ہے؟

اعتراض ہے کہ پیری مریدی کا کیا جواز ہے۔ کیا قرآن و سنت کافی نہیں؟ جواباً عرض ہے کہ پیری مریدی صرف سنت رسول ہی نہیں، سنت اللہ بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف ہدایت ہی نہیں بھیجی، ہادی بھی بھیجے بلکہ پہلے پیغامبر بھیجا پھر پیغام دیا۔ پہلے ہادی پھر ہدایت۔ کوہ صفا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغام بعد میں سنایا، پہلے اپنی شخصیت ہی کو پیش فرمایا۔ ساری ہدایت دفعتہً نہیں آگئی بلکہ ہادی کے ساتھ ۲۳ برس کے عرصے میں تدریجاً آتی رہی۔ پھر حضورؐ نے بھی قرآن حکیم کے نسخے تیار کرا کے اس کی اشاعت نہیں فرما دی بلکہ آپ نے ایک بڑی جماعت اپنے صحابیوں، رفیقوں، شاگردوں بلکہ خانقاہی زبان میں مریدوں ہی کی تیار کی۔ اشخاص ہی تیار کیئے۔ انہی اشخاص میں سے کچھ کو اپنا سفیر و نمائندہ بنا کر دور دراز علاقوں اور قبیلوں میں بھیجا۔ پھر یہ اشخاص بھی جا کر صرف پیغام سنا کر واپس نہیں آ گئے بلکہ جن کی طرف بھیجے گئے تھے ان میں رہ بس کر جوہر قابل ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے۔ ان کے اخلاق سنوارے۔ سیرت سازی کی۔ پھر اس نئی پود نے اپنے سلف کی ذمہ داری سنبھالی اور وہی کام کیا جو وہ کر گئے۔ یوں چراغ سے چراغ روشن ہوتا گیا۔ امانت دست بدست منتقل ہوتی گئی اور رابطہ سینہ بسینہ قائم ہوتا رہا۔

مادی علوم و فنون میں آخر کون سا علم ہے جو استاد کے بغیر صرف کتاب سے حاصل ہو جاتا

ہو، اگر علوم بغیر استاد کے حاصل ہو جاتے تو پھر ان ہزاروں تعلیمی اداروں، اسکولوں اور کالجوں کی کیا ضرورت ہوتی۔ جب مادی اور دنیوی علوم و فنون بغیر استاد اور بغیر ادارے کے حاصل نہیں ہو سکتے تو علم الٰہی، علم لدنی، علم معرفت، علم روحانیات استاد اور ادارے کے بغیر کیسے حاصل ہوگا۔ اصطلاحی زبان میں اسی استاد کو مرشد، شیخ، پیر اور اسی ادارے کو خانقاہ کہتے ہیں۔ خانقاہ کیا ہے؟ علم معرفت اور علم تصوف و احسان کے طلبہ کی رہائشی درسگاہ۔ شیخ گویا اس کا پرنسپل ہے اور مریدین، طلبہ۔ اس درسگاہ میں علم کی "بردل زنی" کا کام ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ آج کل بیشتر خانقاہوں میں علم کی "برتن زنی" کا کام ہو رہا ہے، لیکن حقیقت خانقاہ کی صفہ کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

صوفیہ پر ترک دنیا اور رہبانیت کا الزام بھی محض ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں دنیا حق تعالیٰ سے غفلت کا نام ہے لہٰذا وہ جب بھی ترک دنیا کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہی ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ سے غفلت ترک کی جائے تاکہ

الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ (آل عمران ۳: ۱۹۱)

جو اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور اپنی کروٹوں پہ (برابر) یاد کرتے رہتے ہیں۔

کا تقاضا پورا ہو۔ خوب یاد رہے کہ صوفیہ کی خلوت نشینی عارضی ہوتی ہے۔ رہبانیت کی طرح مستقل نہیں ہوتی۔ اسلام میں رہبانیت ہے رہبانیت نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند ایک صوفیہ ضرور ایسے گزرے ہیں جنہوں نے تجرد کی زندگی بسر کی اور اسباب و علائق سے دور رہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے کیا اسباب و محرکات تھے یا ان کی کیا مجبوریاں تھیں، لیکن ایسے صوفیہ کی تعداد ہے کتنی؟ آٹے میں نمک کے برابر۔ صرف چند صوفیہ کو اس حال میں دیکھ کر یہ کہہ دینا کہ صوفیہ ہوتے ہی ایسے ہیں، تاریخ کے ساتھ بڑی ناانصافی ہے۔ نوسو ننانوے ۹۹۹ فی ہزار — صوفیہ متاہل زندگی بسر کرتے تھے۔ آبادیوں میں رہتے تھے۔ محنت مزدوری کرتے تھے، کاروبار کرتے تھے، تجارت کرتے تھے۔ تصنیف و تالیف کرتے تھے۔ افتاء کا کام کرتے تھے۔ مدرسے چلاتے تھے۔ خانقاہیں چلاتے تھے۔ وعظ و نصیحت کرتے تھے۔ درس قرآن و حدیث دیتے تھے۔ جہاد بھی کرتے تھے اور مجاہدے بھی۔ خلفائے راشدین، صحابۂ کرام،

تابعین، تبع تابعین، فقہاء و محدثین، قراء و مفسرین سب صوفیہ تھے۔ اگرچہ تصوف ان کی وجہ شہرت نہیں رہا لیکن اپنے اوصاف و اخلاق میں یہ سب صوفیہ تھے۔ خیر القرون اور متقدمین کو چھوڑ یئے۔ متاخرین میں بھی کسی نے ترک دنیا کے معنیٰ ترک اسباب و علائق نہیں بتائے۔ اس معاملہ میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ سے بڑھ کر کس کی شہادت معتبر ہو سکتی ہے۔ فرماتے ہیں:

"ترک دنیا آں نیست کہ کسے خود را برہنہ کند مثلاً لنگوٹہ بہ بندد و بنشیند۔ ترک دنیا آں است کہ لباس بہ پوشد و طعام بخورد اما انچہ میرسد روا بدارد و بہ جمع او میل نہ کند و خاطر را متعلق چیزے نہ آورد، ترک دنیا است۔

ترک دنیا کے معنیٰ یہ نہیں کہ انسان اپنا لباس اتار دے یا لنگوٹہ باندھ لے۔ ترک دنیا کے معنیٰ یہ ہیں کہ انسان لباس بھی پہنے اور کھانا بھی کھائے، البتہ جو کماتا رہے، خرچ کرتا رہے، جوڑ جوڑ کر نہ رکھے اور دل کو کسی چیز میں اٹکائے نہ رکھے، ۔ یہ ترک دنیا ہے۔

آخر اس تصوف میں کہاں کوئی خلاف قرآن و سنت یا خلاف عقل و حکمت بات ہے۔ صوفیہ متقدمین کی ساری کتابیں پڑھ جایئے اور کوئی ایک مقام ایسا تلاش کر کے دکھایئے جو کتاب و سنت سے متصادم ہو۔ کہیں بھی ایسی کوئی بات نہیں ملے گی۔ وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے ہیں قرآن و سنت سے ثبوت کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اس معاملہ میں سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی بات حرف بحرف درست اور صحیح ہے کہ علمنا ھذا مشید بالکتاب والسنۃ یعنی ہمارا یہ علم تمام کا تمام کتاب و سنت کے ساتھ بندھا ہوا ہے اور یہی وجہ ہے صوفیہ کے سلسلوں میں جب کسی کو مجاز و خلیفہ بنایا جاتا ہے تو اس کی خلافت کو اتباع کتاب و سنت کے ساتھ مشروط رکھا جاتا ہے۔ اور اسی لیئے صوفیہ کی شطحیات کی تعبیر و تاویل کی جاتی ہے ان کو حقیقت پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اب اگر کوئی شخص قرآن و حدیث کے خلاف بات کہتا ہے تو خواہ وہ کچھ ہو، صوفی بہر حال نہیں ہے۔ نہ اس کی بیعت درست ہے نہ خلافت، نہ ہی کسی

سلسلہ سے اس کا تعلق استوار و مستحکم ہے۔ نہ اس کو وہ نعمت حاصل ہوتی ہے جو سینہ بسینہ حاصل ہوتی ہے۔ صوفیۂ کرامؒ کے قران و حدیث کے اسی تمسک کی وجہ سے متقدمین میں شیخ ابونصر سراجؒ کی کتاب اللمع سے لے کر شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی عوارف المعارف تک اور متاخرین میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی فوائد الفواد سے لے کر شاہ ولی اللہؒ کی القول الجمیل تک ساری کتابیں دیکھ ڈالیئے، کہیں بھی کوئی بات خلاف قرآن و سنت نہ ملے گی۔

صوفیۂ متاخرین کی تصانیف کا بہت تھوڑا حصہ ایسا ہے جو فلسفیانہ رنگ میں ہونے کی وجہ سے "بظاہر" قرآن و سنت سے "مختلف" نظر آتا ہے لیکن درحقیقت وہ بھی قرآن و سنت سے "متصادم" نہیں۔ جن صوفیہ نے تصوف کے بعض مسائل کو فلسفیانہ رنگ میں بیان کیا ہے ان کے سرخیل حضرت محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔ یہ مسائل کو جس انداز میں، جن اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں وہ عام فہم نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک مخصوص اسلوب بیان ہے اور منفرد اندازِ فکر۔ بعض یورپ کے مارے، شیخ اکبرؒ کے فلسفہ کو افلاطون کا نتیجۂ فکر سمجھتے ہیں حالانکہ شیخ نے کہیں افلاطون کا ذکر تک نہیں کیا بلکہ ان کی کتاب فصوص الحکم آیات واحادیث اور صوفیۂ متقدمین ہی کے اقوال وارشادات سے بھری پڑی ہے جن سے وہ استشہاد و استناد کرتے ہیں۔ یہ ہوائی کسی دشمن نے اڑائی کہ شیخ اکبرؒ کا فلسفہ، فلسفۂ افلاطون سے ماخوذ ہے، بس یارانِ طریقت لے اڑے یہی بات، بالکل اسی طرح جس طرح کسی نے اڑا دی کہ امام ابوحنیفہؒ کی تدوین فقہ رومن لا (Roman Law) کی رہین منت ہے یا پھر جس طرح کسی بدبخت نے کہہ دیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیرہ راہب سے اخذ کیا ہے۔

خوب یاد رکھیئے کہ شیخ اکبرؒ کے کلام میں ایسے امور کا بھی تذکرہ ہے جو خود ان پر منکشف ہوئے ہیں۔ یہ مکشوفات نئے ضرور ہیں لیکن قرآن و سنت سے متصادم بہرحال نہیں ہیں۔ اسی طرح شیخ اکبرؒ کی تحریروں میں مشاکلہ بہ کثرت وارد ہوا ہے یعنی ایک ہی لفظ ایک جگہ ایک معنیٰ میں آیا ہے اور دوسری جگہ دوسرے معنیٰ میں۔ اگر دوسری جگہ پہلے معنیٰ یا پہلی جگہ دوسرے معنیٰ لے لیئے جائیں تو بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ شیخ اکبرؒ جب کسی

مسئلہ کو ایک جگہ جامع ومانع قیود وشرائط کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں تو پھر قاری پر اعتماد کرتے ہیں کہ اب ہر جگہ وہ ان قیود وشرائط ـــــــ کو ملحوظ رکھے گا اس لیے دوبارہ جب بھی وہ اس مسئلہ کا ذکر کریں گے تو ان قیود وشرائط کا ذکر نہیں کریں گے مثلاً ایک جگہ لکھ دیا:

"موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، سب ماسویٰ موجود بالعرض ہیں"

بعد میں انھیں جب بھی یہ بات لکھنا ہوگی تو لکھ دیں گے :

"خدا کے سوا کوئی نہیں"

"موجود بالذات" کی شرط نہیں لگائیں گے لیکن مراد ان کی وہی ہوگی کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں، ورنہ حقائق اشیاء باطل ہو جائیں گی اور عبد ورب کا فرق مٹ جائے گا جو خود شیخ اکبرؒ کے عقائد کے خلاف ہے۔ وہ خود عبد ورب کی تفریق کے بڑے زبردست وکیل ہیں۔ وحدۃ الوجود کے ساتھ عبد ورب کی تفریق بہت سے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں باتیں درست ہیں، وحدۃ الوجود بھی صحیح اور عبد ورب کی تفریق بھی صحیح، تفصیل انشاء اللہ اسی کتاب میں ملے گی۔

لغوی اور اصطلاحی معنیٰ کا فرق بھی بسا اوقات پیچیدگی پیدا کر دیتا ہے۔ ایک تو مسائل تصوف مشکل، پھر انداز فلسفیانہ ہو تو دوسری مشکل، لغت واصطلاح کا فرق ملحوظ نہ رہے تو تیسری مشکل، یوں مشکلات کی تہیں جمتی چلی گئیں۔ جو لوگ اس فن میں درک یا اس سے مَس نہیں رکھتے وہ اس سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ ذاتی حد تک اگر کوئی بیزار ہو جائے تو گوارا ہے، لیکن یہ کوئی اصول نہیں کہ قصور فہم کی وجہ سے کسی حقیقت ہی کا انکار کر دیا جائے۔ اندھے کو اگر سورج نظر نہ آئے تو اسے یہ کہنے کا حق ضرور ہے کہ مجھے سورج نظر نہیں آتا لیکن یہ کہنے کا حق ہرگز نہیں کہ سورج ہے ہی نہیں۔ جن لوگوں کو تصوف کی ان مغلق اور پیچیدہ اصطلاحوں سے وحشت ہوئی یا جو ان کو سمجھنے سے قاصر رہے، انہوں نے تصوف کے اس سارے ذخیرے پر "عجمی تصوف" کا ٹھپہ لگا دیا اور ایسے تمام صوفیہ کو جنہوں نے فلسفیانہ رنگ اپنایا تھا "ایران زدہ" قرار دے دیا۔ یہ ایک بہت موٹی بات ہے جس کو سمجھنے کے لیئے عقل عام ہی کافی ہے کہ اگر حقیقۃً یہ فلسفیانہ تصوف شریعت سے کہیں متصادم ہوتا تو اس کے نتیجے میں ایسے تمام صوفیہ کو شریعت سے برگشتہ

ہونا چاہیئے تھا، لیکن ایسا نہیں ہے۔ محمد ابن عربیؒ وحدۃ الوجود کے بہت بڑے وکیل ہونے کے باوجود اتنی کثرت سے نمازیں پڑھتے تھے کہ آج کے دور میں کیا کوئی پڑھے گا۔ مولنا عبدالرحمٰن جامی تصوف کو بالکلیہ فلسفیانہ رنگ میں بیان کرتے ہوئے خالص فلسفی ــ بلکہ گستاخی معاف بقراط و افلاطون معلوم ہوتے ہیں لیکن جب یہی فلسفی عشقِ رسولؐ میں ڈوبا ہوا دیارِ رسولؐ کی خاک چھانتا پھرتا ہے تو اس پر بال پریشاں چاک گریباں قیس عامری کا دھوکہ ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ تصوف کے اس فلسفیانہ رنگ کی وجہ سے تصوف کی حمایت و مخالفت کے دونوں کیمپوں میں اضطراب ہے۔ بعض حامیوں کا حال یہ ہے کہ ان کے نزدیک ذکر و فکر، مراقبہ ومجاہدہ، ذوق و شوق، توجہ واستحضار، اتباعِ سنت، خوف وخشیت، تقویٰ وطہارتِ قلب سے ماسوی اللہ کا تخلیہ، نفس وخواہش کی غلامی سے نجات، تزکیۂ باطن، یہ سب وعظ و نصیحت کے لیئے کتابی الفاظ ہیں۔ جو کچھ ہے وہ وحدۃ الوجود، تجدد امثال، جبر و قدر، عینیت وغیریت، تشبیہ وتنزیہ کی مجادلانہ بحثیں ہیں۔ اور انہی بحثوں کے اکھاڑوں میں کشتی لڑنا ان کے پاس عین تصوف اور اس کی بہت بڑی خدمت ہے۔ کچھ ایسے بھی سادہ دل بندے ہیں جن کے پاس صوفیہ کی تعلیمات اور اولیاء اللہ کے ارشادات سے زیادہ ان کے کشف و کرامت کے قصے ہی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کو وہ اس طرح بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں گویا یہی "روحِ تصوف" ہے۔ کشف وکرامات کی یہ مبالغہ آرائی اس کے مخالفین کو اس حد تک بیزار کرتی ہے کہ وہ سرے سے کشف وکرامت ہی کا انکار کر دیتے ہیں۔ مخالفین تصوف کا حال یہ ہے کہ وہ فلسفہ کے نام سے ایسے بدک کر الف ہو جاتے ہیں جیسے گھوڑا توپ کی آواز سے۔ ان کی یہ فلسفہ بیزاری ان کو نفس تصوف ہی سے بیزار اور برگشتہ کر دیتی ہے۔ اگر یہ حضرات اپنے رویوں میں اعتدال پیدا کریں اور ہوش وخرد اور صبر وتحمل سے کام لیں تو اتحاد و اتفاق کی منزل کچھ دور نہیں۔ خانقاہوں اور آستانوں میں جہلا نے جو خرافات پھیلا رکھی ہیں ان کو اعتدال کی یہی راہ مٹا سکتی ہے۔ ورنہ رویوں کا تشدد ہمیشہ متشدد ردعمل ہی پیدا کرے گا۔

زیر نظر رسالہ "نور الحقیقت" کے مصنف قدس سرہٗ صوفیۂ متاخرین میں سے ہیں

اس لیئے یہ رسالہ بھی فلسفیانہ رنگ میں رنگا ہوا ہے لیکن ہے سب مسائل تصوف ہی سے معمور۔ تمام مضامین بڑے ادق ہیں۔ اور پھر جس اختصار کے ساتھ حضرت مصنف قدس سرہٗ نے دریا کو کوزے میں بند کیا ہے وہ انہی کا حصہ ہے۔ رسالہ کا موضوع "تنزلات ستہ" ہے جو تصوف کا ایک خاص مبحث ہے۔ اس موضوع کو حضرت مصنف قدس سرہٗ نے جس خوبصورتی سے قلمبند فرمایا ہے، اس کی نظیر سے کم از کم میں واقف نہیں۔ رسالہ میں جن اسرار و معانی کی طرف حضرت مصنف قدس سرہٗ نے واضح اشارے کیے ہیں، میں نے انہی اشارات کی حسب ضرورت کم و بیش تشریح و توضیح کر دی ہے اور جن اسرار و معانی کی طرف مبہم اشارے کیے گئے ہیں انہیں میں نے بھی بین السطور ہی رکھا ہے اور جن اسرار و معانی کو حضرت مصنف قدس سرہٗ نے عام قاری کی نظر سے بالکل چھپائے رکھا ہے میں نے بھی ان کی ہوا تک اپنے قاری کو نہیں لگنے دی کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ انہیں بیان کرنا دین کی خدمت نہیں بلکہ انھیں عوام سے چھپائے رکھنا اور صرف ان کے اہل پہ ان کو ظاہر کرنا دین کی خدمت ہے۔ جس مرتبہ وجود پر بھی حضرت مصنف قدس سرہٗ نے قلم اٹھایا ہے، اختصار کے باوجود تشفی بخش روشنی ڈالی ہے۔ مراتب کونیہ کو صوفیہ کرامؒ بالعموم نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن حضرت مصنفؒ اپنے قاری کو اس معاملہ میں بھی تشنہ نہیں چھوڑتے، رہبری فرماتے ہیں اور یہ ان کا عیب نہیں، ہنر ہے۔ نقص نہیں، کمال ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہٗ اس فقیر (مرتب) کے پردادا کے دادا پیر اور نانا تھے۔ آپ کے فرزند و خلیفہ حضرت نکتہ نما شاہ قادری قدس سرہٗ کا مزار مبارک امام پورہ شریف (حیدرآباد دکن) میں ہے۔ جن کا سن وفات ۱۲۷۱ھ ہے۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس رسالہ "نور الحقیقت" کا زمانہ تصنیف آج سے تقریباً دو سو سال قبل کا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اس موقع پر حضرت مصنف قدس سرہٗ کے حالات و کوائف پیش کیے جاتے جیسا کہ بعض احباب اور رفقائے طریقت کا اصرار بھی ہے لیکن اس سلسلہ میں میری مجبوری یہ ہے کہ میں یہاں کراچی میں ہوں اور حضرت مصنف قدس سرہٗ کے حالات معلوم کرنے کے لیئے دکن کا سفر ضروری ہے۔ اگر ممکن ہوا تو کسی وقت وہاں جا کر حضرت کے حالات زندگی بالتفصیل معلوم کرنے اور موجودہ کوتاہی کی تلافی کرنے کی کوشش کروں گا۔ انشاء اللہ۔ یا پھر یہ خوشگوار فریضہ سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے وہ حضرات انجام دیں جو وہاں قیام پذیر ہیں۔

یہ رسالہ سو، سوا سو سال قبل مدراس کے مطبع فردوسی میں چھپا تھا جس کے پروپرائٹر اور اس رسالے کے ناشر جناب عبداللہ حنفی القادری نے اس کا ایک نسخہ اس فقیر کے جد اعلیٰ حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) قدس سرہٗ کے پاس بھی بھیجا تھا۔ چنانچہ جناب ناشر کا ایک خط بھی شامل اشاعت کر رہا ہوں جو میرے ذخیرۂ کتب سے نکل آیا ہے۔

حضرت شاہ سید پیر حسینی (اول) قدس سرہٗ کا سن وفات ۱۳۰۵ھ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے اس رسالہ کی طباعت سو سال سے اُدھر ہی کی بات ہے۔ حضرت والد ماجد قدس سرہٗ نے اس کی ایک نقل مجھے مرحمت فرمائی تھی جو میرے ساتھ پاکستان آگئی تھی اور میرے پاس محفوظ تھی۔ دو سال قبل ۱۹۷۹ء میں مجھے اعزہ اور احباب سے ملنے کے لئے دکن جانے کا موقع ملا* اور اپنے بزرگوں کے مزارات پر حاضری کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔

ایک رات میں بڑی دل شکستہ و دل گرفتہ حالت میں حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کے مزار اقدس پر مراقب تھا کہ یکایک مجھے ایک راہ دکھائی گئی جو اس رسالہ کی ترتیب و تہذیب کی راہ تھی۔ میں سر تسلیم خم کر کے کراچی لوٹ آیا۔ یہ کام میرے بس کا نہ تھا۔ لیکن قدم قدم پر حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کا فیض آثار رہا اور مسلسل دستگیری ہوتی رہی۔ یہاں حضرت مولانا جمال میاں صاحب فرنگی محلی مدظلہٗ، اور حضرت مولانا پیر کرم شاہ صاحب الازہری مدظلہٗ نے بھی حوصلہ افزائی فرمائی۔ استاذ محترم حضرت پروفیسر سید عبدالرشید فاضل دامت عنایتہٗ، محب مکرم ڈاکٹر عبدالرشید قدیری دام لطفہٗ نے بھی مدد فرمائی۔ فراہمی کتب کی مشکل برادرزادہ عزیزم شاہ سید شفیع اللہ حسینی طال عمرہٗ نے حل کر دی۔ ابھی ترتیب و تسہیل ابتدائی مراحل ہی میں تھی کہ عزیزم سید عبدالغفار گردیزی مالک گردیزی پبلشرز نے بڑھ کر اشاعت کی ذمہ داری اٹھالی، کتابت کی ذمہ داری محب عزیز جناب ہدایت اللہ شاہین رقم نے سنبھالی۔ میں ان تمام حضرات کے پرخلوص تعاون کا ممنون ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر عظیم عطا فرمائے ــــــ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

کتاب موجودہ صورت میں تین حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ "متن" ہے۔ یہ متن دعن حضرت

---

* جن حضرات نے مجھے مدعو کیا تھا، اپنی محبتوں سے نوازا اور میری وجہ سے زحمتیں اٹھائیں، میں ان سب کا ممنون ہوں اور ان سب کے لیے دعا گو بھی۔ (مرتب)

مصنف قدس سرہٗ کی تحریر ہے۔ اس کی "تسہیل" البتہ میں نے کر دی ہے جو کتاب کا دوسرا حصہ ہے۔ تیسرا حصہ "حواشی" ہے جو میں نے حسب ضرورت تحریر کر دیئے ہیں اور بعض مباحث میں تفصیل سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ کتاب کی فہرست بھی مرتب کر دی ہے جو کتاب کے شروع میں ہے۔

زیر نظر کتاب چونکہ سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ کی تعلیمات ہی کا خالصۃً ایک علمی حصہ ہے — اس لیئے دوران تحریر اپنے چھوٹے بھائی عزیزم شاہ سید معین اللہ حسینی اور عزیزم شاہ سید صبغۃ اللہ حسینی طال عمرہما کی تعلیم و تربیت بھی بطور ایک مقصد کے پیش نظر رہی ہے۔ اس لیئے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ انھیں بالخصوص اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ اور علم و عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

آخر میں قارئین کرام سے اتنا اور عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اگر وہ اس کتاب سے صحیح معنیٰ میں فائدہ اٹھانا چاہیں تو اس کے سرسری مطالعہ پر اکتفا نہ کریں بلکہ کتاب کو سبقاً سبقاً تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھیں۔ اگر کہیں معنیٰ و مفہوم واضح نہ ہوں تو مطالعہ پھر بھی جاری رکھیں ان شاء اللہ کتاب کے بعض مکررات جو عمداً رکھے گئے ہیں، اس اشکال کو رفع کر دیں گے لیکن اگر پھر بھی کچھ اشکال رہ جائے تو کتاب کو مکرر پڑھیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ ان کی مدد فرمائے گا اور گتھی سلجھ جائے گی۔ اپنے مریدین و متوسلین سے بھی یہی کہوں گا کہ وہ اسی ہدایت پر عمل کریں اور ذاتی طور پر بھی مجھ سے مل کر اشکال رفع کر لیں۔

بعزتہ وجلالہ تتم الصالحات وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا ومولانا سید الانبیاء والمرسلین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین

احقر العباد
سید عطاء اللہ حسینی
صدر المجلس القادری، جامعہ ملیہ کیمپس
ملیر - کراچی ۴۳

سہ شنبہ - بعد عصر
۲۴ رجمادی الاولیٰ ۱۴۰۱ھ
مطابق ۳۱ مارچ ۱۹۸۱ء

متن

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

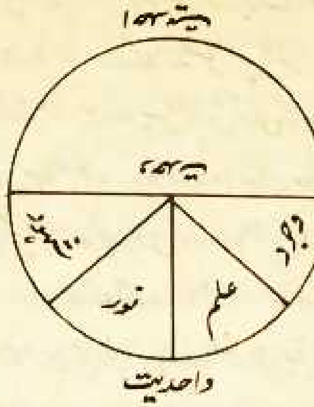
سب مراتب حمد کے واسطے اللہ کے جو اپنی ذات سے موجود ہے اور عالم کو موجود نما کیا ہے اور درود و سلام نازل ہووے اوپر سید عالمؐ کے جو حقیقت اون کی وحدت ذات کی اور اصل کائنات کی ہے اوپر آل اور اصحابؓ اون کے جو رادیان شریعت اور طریقت کے ہیں اور ماہران حقیقت اور معرفت کے امابعد کہتا ہے اسمٰعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری الملتانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری ورنگلی کہ یہ رسالہ جس کا نام نور الحقیقت ہے بیچ بیان تنزلات کے اختصار سے اگر خدائے تعالےٰ چاہے تو مبتدی کو نفع دیوے بوجہ کہ جب کوئی چیز نہ تھی نہ خاک نہ پانی نہ ہوا نہ آگ نہ آسمان نہ زمین نہ جھاڑاں نہ پہاڑاں نہ حیوا ناں تب ایک حقیقت تھی اپنے آپ سے موجود جو اس کو عربی میں ھویت اور فارسی میں ہستی اور دکھنی میں ہے پنا بولتے ہیں بعضے اوس کو عشق کہتے ہیں وہ حقیقت اس مرتبہ میں سب قیداں سے پاک تھی اور سب کمالاں اور صفتاں اوس کے باطن تھے پس اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ نہ تھی اپنے میں آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی غیر نہ تھا اور صفتاں اوس کی ذات میں اوس کی مندرج تھیں پس کوئی نام اور صفت اور کوئی نسبت اور اضافت اس مرتبہ میں ظاہر نہ تھے اور بطون اور ظہور سے پاک تھا اوس کو ایک اور بہت نہ بولا جاوے نہ اللہ نہ بندہ اگرچہ بعض اوس کو اللہ

بولے اکثر صوفیاں کہے کہ وہ حقیقت کو نام رکھنا ہو سکتا ہے کہ لفظاں کی کمی نہیں لیکن فائدہ نام کا ظاہر نہیں کیونکہ مقصود نام دھرنے سے سمجھنا اور سمجھانا ہے وہ حقیقت بغیر تعینات کے پانے اور سمجھنے اور دیکھنے اور جاننے میں کسی کے نہ آوے پس لفظاں سے طرف اوس کے کیوں اشارہ کیا جاوے پس وہ نام کے قید میں نہ آوے اگرچہ ناماں رکھے جاویں پس وہ حقیقت صرف یک پنے سے اپنے بے پرواہ ہے عالم سے کیونکہ ذات ساتھ ذات اپنے نسبت طرف وجود عالم کے اور طرف عدم کے اون کے برابر رکھتی ہے نہ خواہش اون کی موجودیت کی رکھتی ہے نہ رغبت طرف عدم اون کے یہ بے پروائی مخصوص ذات سے ہے وہ حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی شخص کیا ولی کیا نبی نہ جانے کیونکہ وہ حقیقت ساتھ اطلاق حقیقی اپنے چاہتی ہے نہ جانے جاوے اور احاطہ اور قید میں نہ آوے اور علم چاہتا ہے کہ معلوم اپنے اندر آوے پس عاجز رہنا دریافت سے مرتبہ ذات کے عین ادراک ہے پس سعی کرنا واسطے دریافت ذات کے بدون تعیناں ناماں اور صفتاں کے بغیر مظہراں کے ہے بے فائدہ اور حیف عمر ضائع کرنا ہے اور محال کو طلب کرنا ہے ایسی معرفت غیر کو اوس کے منع کئے گئی ہے مگر ساتھ وجہ جملے کے جو یہ ہے کہ سوائے اوس چیز کے جو متعین و مقید ہوا ہے ایک حقیقت جو ساتھ ذات اوس کے ظاہر ہوا ہر ایک متعین اور وہ حقیقت ساتھ ذات اپنے تعین سے پاک ہے اور کوئی ایک تعین اوس حقیقت کو لازم نہیں بلکہ ایک ایک مرتبہ میں ایک ایک تعین موافق مرتبہ کے لیتا ہے پس ہوتا ہے مطلق اور مقید اور کلی اور جزوی اور عام اور خاص اور واحد اور کثیر بدون بدلنے کے

بولے حضرت جنید رحمتہ اللہ علیہ الان کما کان یعنی اب بھی اللہ تعالی ویسا ہی ہے جیسا تھا ازل میں مرتبہ ذات کو غیب ھویت۔ غیب الغیوب۔ البطن کل باطن۔ ھویت مطلقہ۔ لاتعین۔ عین الکافور۔ ذات ساذج۔ منقطع الاشارات۔ منقطع الوجدان۔ احدیت مطلقہ۔ مجھول النعت۔ عنقا۔ نقطہ۔ گنج مخفی بولتے ہیں اللہ تعالی بولا تھا میں گنج مخفی یعنی ذات کے غلبہ میں صفتاں سب مخفی تھے پس دوست رکھا میں کہ بوجھے جاؤں پس پیدا کیا میں خلق کو وہ حقیقت کو ظہور ہے بیچ

مجالی کے یعنی تعیناں میں جو پایا جاتا ہے اور مشاہدہ کیا جاتا ہے عارفوں کو اس تعینات میں مشاہدہ وہ حقیقت کا بیچ تعینات و تجلیات کے دو وجہ ہے ایک وہ کہ جب ذات نزول کرے بیچ اسمار کے یا ارواح وغیرہ کے پس عارف مشاہدہ اوس کا کرتا ہے اول اور مشاہدہ کرتا ہے کیفیت ظہور کو اوس کے بیچ متعینات کے اور تقید کو اوس کے ساتھ تعینات کے خواہ اسمائی ہوویں یا غیر اون کے متعینات مشہود ہوویں یہ مشاہدہ کامل تر کاملاں کا ہے یہ مشاہدہ صدیق اکبرؓ کا ہے کیونکہ فرمایے ما رایت شیئا الا ورایت اللہ قبلہ یعنی نہ دیکھا میں کسی چیز کو مگر پایا میں اللہ تعالیٰ کو آگے اوس چیز کے دوسرا مشاہدہ ذات مطلقہ کا ہے بیچ تعین اور تجلی کے خواہ مشاہدہ ذات کا مع التعین ہووے یہ شہود عثمانی ہے فرمایے ما رایت شیئا الا ورایت اللہ معہ خواہ مشاہدہ ذات کا بعد شہود تعین کے ہووے الغرض تعینات اوس حقیقت کے بے حد ہیں لیکن کلیات اون کے چھ ہیں دو غیب ہیں واسطے غائب ہونے ہر چیز کوئی کے بیچ اون دو مرتبے کے اپنے سے اور غیر سے اپنے پس نہیں ہے ظہور کسی چیز کو اون دو مرتبوں میں مگر اوپر حق کے مرتبہ پہلا غیب سے تعین اول ہے مرتبہ ثانی غیب سے تعین ثانی ہے اور تین مرتبے منسوب طرف کون کے ہیں چھٹا جامع تمامی مراتب کا ہے تعین اول یعنی پہلا ظہور حقیقت کا یہ ہے کہ آپ کو میں ہوں کر کے جانا اور عالم منجملہ جانے گئے اس طور سے جو متحد ہیں اوس حقیقت سے اور وہ ذات صلاحیت رکھتی ہے جو عالم کو ظاہر کرے لیکن عالم ذات سے کچھ جدائی نہ رکھے وہ ذات سب صفتاں اور ناماں سے منجملہ موصوف ہے اس طرح سے جو سمیع قدیر سے جدائی نہ پاوے یعنی ہر ایک نام دوسرے نام سے جدا نہ ہووے یہ مرتبہ قابل محض ہے کثرت کو وہاں ظہور نہیں خواہ حقیقی ہووے یا اعتباری سب عالم اس مرتبہ میں نابود ہیں جب آپ کو میں ہوں کر کے جانا چار چیز پائے گئے ایک ذات وجود جو آپ کو میں ہوں کر کے جانا وہ ذات سو وجود ہے صفت علم وہ جاننا ہے اسم نور جو اپنے پر آپ ظاہر ہوا تو جانا پس یہ ظہور نور ہے بعضے وہ میں پنے کو نور بولے فعل شہود جو آپ کو آپے دیکھا تو جانا یہ دیکھنا شہود ہے تعین اول کو وحدت حقیقی۔

مرتبۃ الجمع والوجود - مرتبہ جامع - احدیت جامعہ - احدیت جمع - مقام جمع - حقیقت الحقائق - برزخ البرازخ - برزخ کبریٰ - حقیقت محمدیؐ - عقل اول - قلم اعلیٰ - روح اعظم - تجلی اول بولتے ہیں یہ وحدت اصل قابلیتاں کی ہے اس مرتبہ میں ملک ملکوت سے جو مرتبہ ارواح کا ہے اور ملکوت جبروت سے جو مرتبہ صفات کا ہے اور جبروت لاہوت سے یعنی الوہیت سے جو مرتبہ ذات کا ہے ممتاز نہیں اس وحدت کو دو اعتبار اولی ہیں ایک ساتھ عدم اعتبارات کے اور ساتھ سقوط اون کے بالکلیہ اوس ذات سے یعنی ذات سے کل اعتباراں دور کرے تو احدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا ساتھ گرانے تمام اعتباروں کے اور ذات کو اس اعتبار سے احد بولے یعنی یک ذات جو اوس سے اعتبار دور کیے گئے ہیں پس بطون ذات کا اور اطلاق اوس کا اور ازلیت اوس کی اس اعتبار سے علاقہ رکھتے ہیں دوسرا ساتھ ثبوت اعتباراں بے حد کے جو اوس ذات میں مندرج ہیں واحدیت ہے یعنی یک پنا ذات کا جو ساتھ اعتباراں کے ہے اور ذات کو ساتھ اعتباراں اور صفتاں کے واحد نام ہے یعنی یک ذات جو ساتھ اعتباراں کے ہے پس واحد نام ثبوتی ہے نہ سلبی ظہور ذات کا اور وجود اوس کا اور ہمیشگی ابدیت اوس کی متعلق ساتھ اس اعتبار کے ہے اور نہیں ہے دوئی اور جدائی درمیان ان دو اعتباراں کے نہ اور اعتباراں میں کیونکہ مغائرہ احکام سے کثرت کے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں پس وحدت ایک پنا ذات جاننے والے کا اپنے کو ہے بدون دور کرنے اعتباراں کے اور بغیر ثبوت اون کے اور فرق مرتبہ ذات میں نہ ثبوت اعتباراں کا ہے نہ سلب اعتباراں کا پس اول ظہور ذات کا ہے احدیت واحدیت دونوں اس کے نسبتاں ہیں اگر وحدت نہ ہوتی یہ نسبتاں نہ ہوتے جیسا عشق کے دو نسبتاں عاشق و معشوق بدون عشق کے نہ پاوے جاویں پس احدیت اوپر وحدت کے اور واحدیت نیچے وحدت کے اور وحدت برزخ یعنی بیچ میں اون دو کے ہے اس وحدت کو تجلی اول - تنزل اول - حقیقۃ الحقائق - برزخ کبریٰ - اصل البرازخ - او ادنیٰ - الف بولتے ہیں



تنزل ثانی یعنی دوسرا ظہور اوس حقیقت کا تعین ثانی ہے جو ہر ایک صفت اور ہر ایک قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانے پس ذات یہاں جامع ہے سب صفتاں کو اور سب ناموں کو خواہ ناماں کلی ہوویں یا جزوی اسی طرح سے کہ ہر ایک نام دوسرے سے جدا ہوا اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو موصوف ساتھ ایک صفت کے ہووے جیسا ذات کو ساتھ صفت سننے کے سمیع بولتے ہیں اور ساتھ صفت بولنے کے کلیم کہتے ہیں۔ سوال ۔ اگر کہے اللہ ایک نام ذاتی ہے یہاں ذات متصف ساتھ ایک صفت کے کہاں ہے ۔ جواب ۔ کہا جاوے گا ذات ساتھ صفت ۔ جمیع کمالاں کے موصوف ہے کیونکہ اللہ اوس ذات کا نام ہے جو جامع تمام صفتاں اور کمالاں کو ہے اور منزہ ہے نقصان و زوال سے ثبوت کمال کا واسطے حق کے دو وجہ ہے ایک ذاتی دوسرا اسمائی مراد کمال ذات سے ظہور ذات کا ہے ذات کو اوس کے ساتھ ذات اوس کے بیچ ذات اوس کے واسطے ذات اوس کی بدون اعتبار غیر و غیریت کے یعنی ایک کمال اوس کا حیثیت سے ذات کے ہے وہ عبارت ہے ثبوت سے وجود اوس کی ذات سے اوس کے نہ غیر سے اوس کے پس ذات اوس کی کامل ہے ساتھ ذات اپنے اور واجب الوجود ہے اپنی ذات سے بلکہ عین وجود کا ہے اور حاضر ہے ساتھ ذات اپنے نزدیک ذات اپنے اور غنائی مطلق لازم کمال ذاتی کو ہے کہ غنی ہے بیچ وجود اپنے اور بقا اپنے اور دوام اپنے غیر سے اپنے پس غنی مطلق ہے اس کمال میں عالم سے اور کمال اسمائی کمال تفصیلی ہے حق کو حیثیت سے اسمائے حسنیٰ کے یعنی موصوف

ہونا ذات کا ساتھ صفتاں کے یہ ممکن نہیں مگر بعد ثبوت اعیان ثابتہ کے بیچ علم کے کیونکہ علم بغیر معلوم کے اور قدرت بغیر مقدور کے اور خلق بغیر مخلوق کے ظاہر نہ ہووے جب عالم علم میں اوس حقیقت کے ثابت ہوئے پس علم حق تعالی کا ساتھ اون صورتاں علمی کے علاقہ پایا پس وہ معلومات سے علیم نام ظہور پایا اور وہ اعیان ساتھ استعداد ان اپنے بیچ علم کے ثبوت پائے بدون تغیر کے یعنی علم کچھ اون کو بدلایا نہیں کہ علم تابع معلوم کے ہے اسی طرح یہ صورتاں مقدور اور مراد ہوئے قدرت و ارادہ اونھوں سے علاقہ پایا پس ناماں اوس حقیقت کے جو قادر اور مرید ہیں ظہور پائے اسی طرح قیاس کر دوسرے ناماں کو اس مرتبہ میں ہر ایک صفت دوسرے سے جدا ہوئی اور ذات سے بھی جدائی پائی ساتھ تمیز علمی کے کیونکہ وہ حقیقت تمام قابلیتاں پر اپنے نظر کیا اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا جانا وہ قابلیتاں کو تین طرح پر پایا ایک وہ قابلیتاں جو ظہور اون کا موقوف نہیں اوپر مظہراں کے جو تین عالم ہیں اون کو صفات ذاتی بولتے ہیں جیسا حیات۔ علم۔ ارادہ۔ قدرت۔ سماعت۔ بصارت۔ کلام۔ بقا۔ قیومیت۔ وجوب۔ غنا۔ قدوسیت۔ صمدیت۔ قدم۔ دوسرے وہ قابلیتاں ہیں جو کرتے پنے کی لیاقت رکھیں اور ظہور اون کا موقوف اوپر مظہراں کے ہووے اون کو صفات افعالی بولتے ہیں جیسا خالقیت یعنی پیدا کرنا اور رزاقیت یعنی روزی پہنچانا احیا اور اماتت یعنی جلانا اور مارنا تیسرے وہ قابلیتاں ہیں جو اثر قبول کرنے کی لیاقت رکھیں اون کو صفات انفعالی بولتے ہیں جیسا مخلوقیت مرزوقیت اور جینا اور مرنا پس صفتاں ذاتی اور افعالی کو حقائق الہی بولتے ہیں کیونکہ ذات الہی کو ایک صفت کے ساتھ ایک نام ہے اور صفتاں انفعالی کو حقائق کونیہ اور اعیان ثابتہ اور صور علمیہ اور ماہیات اور حقائق عالم اور عالم معانی اور ممکنات اور امہات عالم اور آئینہ ہائے وجود اور عدم بولتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے یہ مرتبہ بھی دو نسبتاں رکھتا ہے اوپر کی نسبت کو حقائق الہی نام ہے جس کا لازمہ وجوب ہے اور درمیان حقیقت انسانی اور نیچے کی نسبت کو حقائق کونی بولتے ہیں جس کا لازمہ امکان ہے یعنی بطون اور ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے اس مرتبہ میں کثرت اعتباری پیدا ہوئی یعنی ناماں صفتاں اور

صورتاں علمی بہت ہیں سمجھنے ہیں اور واقع میں علیحدہ اوس حقیقت سے نہیں بعضے کہتے ہیں حقائق الہی میں کثرت نسبی ہے اور حقائق کونی میں کثرت حقیقی ہے کیونکہ ہر ایک ماہیت دوسرے ماہیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اوس میں نسبی ہے کیونکہ ایک وجود اون سب صورتاں میں ظہور پایا اور اسماء اور صفات الہی کو خزائن الہی بولتے ہیں کیونکہ ہر ایک نام اور ہر ایک صفت میں جو ہراں احکام اور آثار کے مخفی ہیں بعد پیدائش قابل کے ظہور پاویں یہ صورتاں علمی بالکل غیر اوس حقیقت کے نہیں بلکہ شاناں اوس حقیقت کے ہیں یہ صورتاں کو اپنا اور غیر کا شعور نہیں اور ذات میں اوس حقیقت کی حلول نہیں کیے یہ صورتاں مجعول یعنی مخلوق نہیں کیونکہ پیدا کرنے سے پیدا کرنے والے کے نہیں اس واسطے کہ وہ معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں پیدائش کو نہیں سو چیزاں میں کیا دخل ہے کیونکہ جعل اور خلقت وجود خارجی بخشتا ہے وہ صورتاں علمی اگر جعل کو واسطے اپنے احتیاج کی طرف فاعل کے لیویں پس صورتاں علمی بیچ وجود علمی کے اوپر عدم اصلی کے قائم ہیں اگرچہ وجود خارجی اون پر بیٹھا جاوے کیونکہ مخفی پنا اور پوشیدگی ذاتی اون کا ہے پس خارج میں کیوں کر موجود ہوویں اور علم سے باہر کیوں آویں پس بوجود خارجی نہ ہوویں گے پس جو کچھ کہ ظاہر ہوتے ہیں اون صورتاں سے احکام و آثار اون کے ہیں کہ اوس حقیقت سے یا حقیقت میں ظاہر ہوتے ہیں نہ ذاتاں میں اون صورتاں کے وہ صورتاں علمی کو دو اعتبار ہیں ایک وہ کہ وہ صورتاں علمی آئینے اوس حقیقت کے ہیں اور اون کے ناماں اور صفتاں کے پس ظاہر نہ ہوے خارج میں مگر وجود متعین ہے اون آئینوں میں اور بہت دستا ہے واسطے بہت ہونے احکام و آثار اون کے دوسرا وہ کہ وہ حقیقت آئینہ اون صورتاں کا ہے پس اس حقیقت میں سواے اون صورتاں کے کوئی چیز ظاہر نہ ہوئی وہ حقیقت جو آئینہ اون صورتاں کا ہے غیب میں ہے جیسا کہ شان آئینے کی ہے پس آئینہ ظاہر نہ ہووے مگر پیچھے سے پردہ غیب کے اس مرتبہ میں دو حقیقت تمیز کیے گئے ایک وہ ذات جو موصوف ہے ساتھ صفتاں کمال کے جیسا اطلاق یعنی بے قیدی اور کرتا پنا اور اثر کرنا اور وحدت اور ذاتی واجب پنا اور قدیم پنا اور بلندی پس یہ حقیقت اللہ ہے دوسری وہ حقیقت

ہے جو موصوف ہے ساتھ صفتان مخلوقی کے جیسا قید اور قبول فعل کو کرنا اور اثر قبول کرنا اور امکان ذاتی اور حدوث یہ حقیقت ممکن اور عابد ہے پس ظہور احکام کا خدا کے ناماں کے بیچ مظاہر ہے ممکن مگر بعد وجود خارجی مظہران کے پس صورتان علمی کو خارج میں موجود کرنا ضرور ہوا پس اللہ تعالیٰ عالم کو موافق اوس علم تفصیلی کے پیدا کیا خارج میں موافق استعداد ان ولیاقتاں اون کے اس تعین ثانی کو الوہیت۔ تعین ثانی۔ منشاء الکمالات۔ قبلہ توجہات۔ عالم معانی۔ حضرت ارتسام۔ علم ازلی۔ علم تفصیلی۔ مرتبۃ العماء۔ قاب قوسین۔ مرتبۃ البقاء۔ منتہی العابدین۔ منشاء السوی۔ منشاء الکثرت۔ واحدیت۔ مرتبۃ اللہ۔ لوح محفوظ کہتے ہیں یہاں گمان مت کر کہ وحدت اور اہیت اور نام اللہ تعالیٰ کا نو پیدا ہوا ہے کیونکہ ایک آن بھی مرتبہ ذات کا وحدت اور اہیت پر مقدم نہیں یہ آگے پیچھے پنا رتبے کا ہے اور بیان میں ہے جیسا ایک مہر تین سطر کھودی ہوئی اگر کاغذ پر چھپا دیں اور پڑھیں تو مقدم آگے کی سطر پڑھی جاوے بعد دوسری بعد تیسری پڑھی جاوے لیکن ثبوت اون سطروں کا اوس کاغذ پر آگے پیچھے نہیں تنزل تیسرا یعنی تعین تیسرا مظہر ارواح کا ہے جو مادہ اور عوارض سے جسماں کے پاک ہیں اور رنگاں اور اشکالاں نہیں رکھتے اور آپ کو اور غیر کو دریافت کرتے ہیں ان کے عالم کو عالم افعالی - عالم انوار۔ عالم مجردات۔ عالم مفارق۔ عالم ملکوت۔ عالم علوی۔ عالم غیب۔ عالم امر۔ عالم غیر مرئی۔ عالم غیر محسوس۔ عالم ربانی۔ عالم الطف۔ عالم بے رنگ کہتے ہیں یہ عالم دو قسم پر ہیں ایک وہ قسم ہیں کہ عالم اجسام سے تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں رکھتے اون کو کروبیاں کہتے ہیں دوسرے ویسا تعلق رکھتے ہیں اون کو روحانی کہتے ہیں کروبی دو قسم پہ ہیں ایک وہ قسم ہیں اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور جب سے پیدا ہوے بیچ جلال و جمال خدائے تعالیٰ کے گم ہیں اون کو ملائکہ مہیمہ کہتے ہیں اور شرع میں ملاء اعلیٰ اور ملائکہ عالیہ کہتے ہیں اول عما میں ملائکہ مہیمہ کو پیدا کیا بعد اون کے اوسی صفت میں ایک فرشتہ پیدا کیا اور علم سب چیزوں کا بہشت اور دوزخ میں اون سے لوگاں گئے تک بیچ اوس فرشتے کے دیا نام اوس کا عقل کل۔ عقل اول۔ قلم اعلیٰ ہے اور پیچھے اوس کے دوسرا فرشتہ پیدا

کیا کہ وہ قلم اوس علم کو بیچ اوس کے تفصیل سے پہنچادے اوس کو نفس کل لوح محفوظ کہتے ہیں جو کچھ کہ اوس میں ہے نہ بدلے اور دوسرے فرشتے ہیں جو اون میں بھی علم مقوطا کائنات کا دیا یہ فرشتے بھی قلماں ہیں پہنچانا اوس کا کرتے ہیں اوپر اون فرشتوں کے جو نیچے اپنے ہیں یہ نیچے کے فرشتوں کو الواح کہتے ہیں یہ لوحاں محل مٹنے اور لکھنے کے ہیں یہ لوحاں پر وہ قلماں ہر وقت لکھتے ہیں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ و آلہ وصحبہ وسلم معراج میں آواز اسی قلماں کا سنے تھے اور قلم اعلی لکھ کر فراغت پایا اور دوسری قسم وہ فرشتے ہیں کہ واسطے فیض ربوبیت کے ہیں اون کو حجاب الوہیت کہتے ہیں اور عما میں سب فرشتے صف بہ صف قائم ہیں اور اپنے اپنے خدمتاں پر مامور رہیں اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کریں اور بیچ صف اعلی کے بعد عقل کل اور نفس کل ملائکہ مقرب ہیں جیسا جبرئیل و میکائیل اور سب فرشتے منتظر حکم الہی کے ہیں اور نافرمانی نہ کریں کہ خلقت اون کی پاک ہے گناہ سے بعد اون کے ملائکہ طبیعیہ ہیں جو موکل ہیں بعض اون کے مامور ہیں واسطے بڑھانے کے اور واسطے توالید کے اور واسطے غذا پہنچانے کے اور واسطے دوسرے کاماں کے جو متعلق بدن سے واسطے انسان کے ہیں اور بعض واسطے کتابت اعمال کے ہیں او نفوس جنس سے قلماں اور لوحاں کے ہیں یہ لوحاں بھی محل محو و اثبات کے ہیں جو او نفوں میں گناہ لکھے جاویں رحمت الہی مٹاتا ہے اور ہر ملک تسبیح کرتا ہے اللہ تعالی کی ساتھ اوس تام کے جو وہ مظہر اوس کا ہے اور تسبیح اون کی ساتھ ناماں تنزیہ کے ہے اور روحانی اوپر دو قسم کے ہیں ایک قسم جو بیچ سماویات کے تصرف کرنے میں اون کو اہل ملکوت اعلی کہتے ہیں دوسری قسم وہ ارواح ہیں کہ بیچ ارضیات کے تصرف کرتے ہیں اون کو اہل ملکوت اسفل کہتے ہیں کئی ہزاراں سے اوپر نوع انسانی کے موکل ہیں اور کئی ہزار اوپر معدناں کے اور جھاڑاں کے اور حیواناں کے موکل ہیں بلکہ اوپر ہر ایک چیز کے ایک ملک موکل ہے ساتھ ہر ایک قطرے کے ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے اور اہل کشف بولے جب تک کہ ساتھ فرشتہ نہووے ایک پتہ شاخ سے باہر نہ آوے اور حدیث میں ملک الجبال — ملک الریح - ملک الرعد - ملک البرق - ملک السحاب آیا ہے اور روحانیاں سے روح

انسانی ہے وہ ایک تعین مجرد ہے مادے سے اور لطیفہ ہے لطائف الٰہیہ سے اور مقابل
لوح و قلم کے ہے بلکہ وہ دونوں اوس میں داخل ہیں کیونکہ وہ مظہر جامع ہے بیچ عالم
امکانی کے سب چیزاں کونی کو اور اسمائے الٰہی کو اور علم ہر چیز کا تفصیلاً بیچ اوس کے ہے
بالفعل اور روح انسانی جو علم کہ چاہے عقل کل اور نفس کل سے لیتا ہے بغیر فکر کے اگرچہ
افضل اونسے ہے روح انسانی ایک ہے لیکن متعین ہوتا ہے اور صورتاں پکڑتا ہے ساتھ
تعینات صورتاں کثیر کے اس صورتاں کو ارواح حیوانی کہتے ہیں کہ ہر ایک انسان میں ایک
روح حیوانی داخل ہوا ہے روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے برزخ ہے درمیان عالم ارواح
کے اور اجسام کے لیکن اوپر شکل بدلنے کے ہے اور سب درآیا ہے بیچ بدن کے جو ہر جز
اوس کا درآیا ہے بیچ ہر جز بدن کے بلکہ ایک ہوا ہر جز اوس کا ہر جز سے بدن کے ساتھ
کیفیت مجہول کے یہ روح حیوانی غیر اوس کا ہے جو فلاسفہ اوس کو روح حیوانی کہتے ہیں
وہ جسم بخاری قابل فنا ہونے کے ہے روح حیوانی صاحب قوتاں کا ہر ایک پرتوے عقل کل
سے ایک قوت اوس کا ہے یہ عقل جزوی ہے جو روح حیوانی کے ساتھ ملک اوس کی فرق
کرتا ہے درمیان نیک اور بد کے اور درمیان نفع اور ضرر کے اور ایک پرتوے نفس کل
سے قوت دوسری ہے اس روح کو نفس جزوی بولتے ہیں جو مصالح بدن کے بدن کو
پہنچاتا ہے واسطے بقا بدن کے اوپر وجہ کمال کے اس واسطے نفس جزوی روح کو مسخر
کرتا ہے واسطے ارتکاب اس چیز کے کہ مقتضی بدن کا اور حیوانیت کا ہے لیکن یہ نفس
نہیں کوشش کرتا ہے مگر بیچ حظوظ بدنی کے اور ایک قوت روح حیوانی کا قوت
شیطانی ہے وہ اغوا کرتا ہے نفس کو اوپر ارتکاب حرام چیزوں کے تا حظ بدنی حاصل
ہووے اور روح کو ایک قوت ملکی ہے کہ کاماں اصلاح آخرت کے چاہتا ہے اور ساتھ
اوس کے حکم کرتا ہے اور تابع روح کا ہے الغرض نسبت روح حیوانی کی طرف روح
انسانی کے نسبت متعین کی ہے ساتھ مطلق کے اور نسبت جزئی کی ہے ساتھ کلی کے
روح حیوانی کو بیچ سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے ممکن بولے اور روح حیوانی
جسد روح انسانی کا ہے اور متحد ہے ساتھ اوس کے اور مرکب اوس کا ہے اور مطلق

کو نمو اور ظہور نہیں مگر بیچ اوس متعین کے روح انسانی اگرچہ بیچ مرتبہ اطلاق اپنے عالم ہے سب چیزاں کا اور لذت والم سے پاک ہے لیکن جب صورت پکڑے کے روح حیوانی ہوا اس مرتبے میں علوم سے سادہ ہے اور بعد تعلق بدن کے علم پیدا کرتا ہے اور ساتھ لذت والم کے موصوف ہوتا ہے اور روح حیوانی بھی جوہر لطیف اور ابدی ہے بعد موت کے فنا نہ ہووے بلکہ موت جدائی اجزا روح حیوانی کی ہے بدن سے یہ روح بدن سے خارج ہوکر بدن برزخی لیتا ہے یعنی صورت پکڑتا ہے ساتھ ایک صورت کے صورتاں مثالی سے اور کبھی پھر دنیا میں کسی جسم سے متعلق نہ ہووے روح حیوانی ساتھ بدن برزخی کے سوال کیا جاوے بیچ قبر کے کیونکہ ابدی ہے یہ روح حیوانی وقت سونے کے اس بدن سے جدا ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور کبھی یہ روح بدن سے صاحب دید کے وقت بیداری کے خارج ہوتا ہے اور سیر کرتا ہے اور بدن اوس کا یہاں سونے والے کے مانند رہتا ہے جب پھر بدن میں آوے ہر جزا اوس کا اوپر ہر جز بدن کے منطبق ہوکر داخل ہوتا ہے یہ حالت اکثر اوپر مریداں سلسلہ قطب زماں شاہ ملتانی کے وارد ہوتی ہے روح حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسا لطیف ہے کہ داخل بیچ ارواح کے ہو سکے اور الطف صورتاں مثالی سے ہے شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابوالحسن قادری فرماتے کہ وحدت روح انسانی کے ساتھ ہونے اوس کے متعدد اور سریان اوس کا بیچ اشخاص بدناں کے اوپر عارف کے مکشوف ہے اور مہجور اس وحدت سے ناواقف ہے اور گرفتار شک کا ہے اور بیچ سلسلہ سلطان العشاق کے روح حیوانی کو شخص انسانی اور مکلف الشرع کہتے ہیں فضیلت بعض کی اوپر بعض کے باعتبار روح حیوانی کے ہے روح حیوانی کبھی فنا نہ ہووے بعد وجود اپنے بیچ دنیا کے بدن عنصری کے اور بیچ برزخ کے جسم برزخی میں اور بیچ آخرت کے جسم محشور میں رہے روح حیوانی ظرف روح انسانی کا ہے کیونکہ متعین ظرف مطلق کا ہے پس انسان کامل اس روح کو لذتاں نفسانی سے باز رکھ کر بیچ مشاہدہ روح انسانی کے اس تعین کو فنا کرتا اور کلیت واطلاق روح انسانی کا مشاہدہ کرتا ہے اولیا مختلف ہیں بیچ معرفت روح کے موافق ہے مراتب کے معرفت اون کو حاصل ہوتی

ہے بھید اوس میں وہ ہے کہ روح انسانی اگرچہ ایک ہے اور کامل لیکن متعین اور بہت ہوا
ساتھ تعینات کے اور ہر تعین کو خاصیتاں اور لوازم ہیں کہ دوسرے تعین کو نہیں پس
بیچ بعض تعیناں کے تحت الثریٰ میں پڑتا ہے اور وہ متعین گرفتار جہل کا ہوتا ہے اور
بیچ بعض تعیناں کے علیین کو پہنچتا ہے اور کامل معرفت الہی میں ہوتا ہے پس اختلاف
معرفت کا اختلاف سے استعداد ان تعینات کے ہے الغرض کامل و ناقص اور لذت
لینے والی اور درد لینے والی روح انسانی ہے لیکن بیچ متعینات ساتھ شرط تعین کے
اور قلم علی اور لوح محفوظ مندرج ہیں بیچ روح انسانی کے اور روح سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وصحبہ وسلم کا روح اعظم ہے ہر وقت موصوف ساتھ علم اور کمال
کے ہے اور عالم ارواح میں نبی تھے طرف سب ارواح کے اور سب کاملاں کے
ہوویں یا ناقصاں کے ایمان اوپر نبوت روح محمدی کے لائے اور اقرار کیے کہ بعد آنے
کے جسم میں ہم سب آپ کے تابع رہیں گے یہ میثاق رسالت کا بعد میثاق ربوبیت کے ہے
تنزل چوتھا عالم مثال ہے وہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے درمیان ارواح اور اجسام
کے اوس کو عالم برزخ عالم خیال عالم دل بولتے ہیں وہ عالم روحانی ہے جوہر نورانی ہے
اور مانند ہے ساتھ جوہر جسمانی کے بیچ ہونے اوس کے کہ محسوس اور مقداری اور مانند ہے
ساتھ جوہر مجرد عقلی کے ساتھ ہونے اپنے کے نورانی یعنی ساتھ لانبائی اور چوڑائی اور ساتھ
دبنے کے مانند جسم کے اور نہ کٹنے اور جوڑنے کے سے اور سیٹرنے سے مانند روح
کے ہے عالم مثال اسی واسطے نام رکھے کہ وہ عالم مانند عالم اجسام کے ہے اور ہر چیز
کا مثال بیچ اوس چیز کے موجود ہے اس واسطے کہ وہ اول صوری ہے واسطے اوس چیز کے
کہ بیچ حضرت علمی کے ہے عالم مثال دو قسم پر ہیں ایک وہ کہ بیچ پانے اون کے قوتاں دماغی
شرط نہیں اوس کو خیال منفصل ۔ مثال منفصل ۔ مثال مطلق ۔ خیال مطلق کہتے ہیں دوسرا وہ ہے
کہ بیچ پانے اون کے قوتاں دماغی شرط ہیں اوس کو خیال متصل ۔ مثال متصل ۔ مثال مقید ۔
خیال مقید بولتے ہیں مثال منفصل عالم لطیف موجود ہے اوس میں جسم پاتے ہیں ارواح اور
روح پاتے ہیں جسداں اسی عالم میں ہے کہ جبرئیل دحیہ کلبی کی صورت سے صورت پکڑ کر اوپر

ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نازل ہوئے خضر اور انبیاء اور اولیاء اوس میں نظر آتے
ہیں عزرائیل میت کو وقت موت کے اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور بعد موت کے روح اسی
عالم میں جسد پاتا ہے سوال منکر نکیر کا اوس میں ہے اور راحت و عذاب قبر کا مردے کو اوسی
عالم میں ہے اسی واسطے اوسے عالم قبر بھی کہتے ہیں بعد قیامت کے جب حشر جسداں کا
ہووے یہی جسم عنصری محشور ہووے اور وہ بدن لطیف ہووے اور اوسی عالم میں لذت
لیویں گے جنتی ساتھ صورتاں اپنے اعمال کے اور دوزخی عذاب پاویں گے ساتھ
صورتاں اعمال اپنے کے اگرچہ کہ عملاں عرض ہیں اوس عالم میں لیکن حقیقتاں اون کے
جوہراں ہو کر باقی رہیں گے بیچ مثال منفصل کے نیک عمل جنت میں حوراں اور محلاں
ہو کر رہیں گے اور بد عمل دوزخ میں آگ سانپ بچھو ہو کر باقی رہیں گے بعض عمل جیسا
زنا اگرچہ دنیا میں بدن کو لذت دیتا ہے بہ سبب غفلت کے اور حقیقت اوس کی آگ
جلانے والی ہے اوس عالم میں ظہور اعمال کا ساتھ صورتاں مختلف کے ہے جیسا نیک عملاں
پیش از بہشت میں جانے کے صورت سے مرکباں کے ظاہر ہو کر اپنے عامل کو اپنے اوپر
سوار کراویں گے اور بد عمل بھاری ہو کر اوپر پیٹھ عامل اپنے کے سوار ہوویں گے اور
نیک عمل جاگہ شفاعت میں قائم ہو کر نزدیک رحمٰن کے شفاعت چاہویں گے اور
بد عمل اپنے عاملاں کو ڈراویں گے اور بد عقیدے آگ ہو کر دل کو جلاویں گے مثال
مقید موجود ہوتے ہیں عمل کرنے سے قوت خیالی بیچ اوس عالم کے اور دیتے ہیں
جیسا صورتاں خواب کے پس یہ صورتاں کبھی اپنے حقائق موجود کے مطابق ہوتے ہیں
تب احتیاج تعبیر کی اور تاویل و تفسیر کی اون کو نہیں بلکہ جو دیکھا گیا ہے وہی واقع
ہوتا ہے یہ سچے خواباں ہیں فرمائے عائشہؓ اول جو چیز نیک کہ حاصل ہوا پیغمبر خدا صلی اللہ
علیہ وسلم کو آثار اور مبادی سے وحی کے بیچ ابتدائے نبوت کے خواب سچے تھا پس
نہ دیکھتے خواب کو مگر یہ کہ آتا خواب مانند روشنی صبح کے یعنی مخفی نہ تھا اور شبہ نہ ہووے
بیچ اوس خواب کے اور بیانی اور تاویل کہ معرفت حاجت نہ پڑے سچے خواب کو رویائے
صالحہ۔ رویائے صادقہ۔ مبشرات کہتے ہیں اور کبھی اگرچہ وہ صورتاں اپنے حقائق موجودہ

کے مناسب اور مطابق ہیں لیکن ظاہر میں مخالف نظر آتے ہیں پس یہ خواباں لائق تعبیر کے ہیں اور حقیقت میں نظر آئی سو تعبیر اوس کی ہے لیکن ساتھ صورت دیکھے گئے کے صورت پکڑی ہے جیسا پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم علم کو ساتھ صورت دودھ کے اور ایمان کو ساتھ صورت پیراہن کے دیکھے اور ابراہیمؑ دیکھے بیٹے کو اپنے ذبح کرتے ہوئے اور تعبیر اوس کی کا ٹھنا دنبے کا ہے رویاے صادقہ اور رویاے معبرہ سے جیسا خواب یوسفؑ کا خواب دیکھے گیارہ ستارے اور آفتاب اور ماہتاب کو اور دیکھے اونھوں کو سجدہ کرتے ہوئے پس تعبیر گیارہ ستاروں کی گیارہ بھایاں اور آفتاب و ماہتاب کی تعبیر باپ اور ماں پس یہ تو معبر ہوا اور سجدہ بعینہ واقع ہوا کیونکہ اونھوں سب واقع میں تابع اونھوں کے ہوئے اور کبھی وہ صورتاں خواب کے بالکل مخالف ہوویں نہ ظاہر میں موافق نہ باطن میں مناسب جیسا صورتاں دیوانوں کے خواباں کے اور سرسام کے مرض والوں کے اور عام لوگاں کے پس یہ سب خواباں جھوٹے ہیں بوجہ عالم ارواح مقدم ہے وجود میں اور مرتبہ میں اوپر عالم اجسام کے اور امداد ربانی جو پہنچتا ہے طرف اجسام کے موقوف ہے اوپر واسطہ ہونے ارواح کے درمیان اجسام کے اور درمیان حق کے اور تدبیر اجسام کی سونپے گئی ہے طرف ارواح کے اور ربط ارواح کا ساتھ اجسام کے محال ہے واسطے مخالفت ذاتی کے جو ثابت ہے درمیان مرکب کے اور بسیط کے کیونکہ اجسام کل مرکب ہیں ارواح بسیط ہیں پس مناسبت نہ ہووے درمیان ارواح کے اور اجسام کے پس ربط درمیان ارواح و اجسام کے نہ ہووے پس نہ حاصل ہوئی تاثیر اور اثر قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد لینا پس اس واسطے پیدا کیا عالم مثال کو برزخ جامع کر کے درمیان عالم ارواح اور اجسام کے تا صحیح ہووے ارتباط ایک کا دوسرے سے تا حاصل ہووے اثر کرنا اور اثر قبول کرنا اور مدد کرنا اور مدد چاہنا اور تدبیر اسی طرح روح انسانی میں اور بدن انسانی میں مخالفت ہے اور منع تھا ارتباط جو موقوف ہے اوپر اوس کے تدبیر اور پہنچنا مدد کا طرف بدن کے اسی واسطے پیدا کیا اللہ تعالیٰ نفس حیوانی کو برزخ جامع کر کے درمیان روح

مفارق کے اور درمیان بدن کے نفس حیوانی اس رو سے کہ قوت عقلی بسیط ہے مناسب روح مفارق کا ہے اور رو سے کہ وہ مشتمل ہے بالذات اوپر قوتاں بہت کے جو پراگندہ ہیں اطراف میں بدن کے اور متصرف ہے ساتھ تصرفات مختلفہ کے اور محمول جسم بخاری کا ہے مناسب ہے مزاج کو مرکب عنصری کے مخفی نہ رہے کہ برزخ جو ہووے ارواح بیچ اوس کے بعد جدائی کے دنیا سے غیر ہے اوس برزخ کا جو درمیان ارواح مجرد کے اور درمیان اجسام کے ہے کیونکہ مراتب وجود کے تنزلات کے اور عروجاں کے دوری ہیں مرتبہ جو آگے دنیا کے تھا سو ایک مرتبہ ہے مراتب سے تنزلات کے جو اوس کو اولیت ہے اور جو بعد دنیا کے ہے ایک مرتبہ ہے مراتب سے معارج کے جس کو آخریت کہتے ہیں اور صورتاں جو لائق ہوتے ہیں ارواح کو بیچ برزخ اخیر کے صورتاں اعمال کے اور نتیجے افعال کے ہیں جو سابق ہیں دنیا کے بخلاف صورتاں برزخ اول کے پس ایک عین دوسرے کا ہوا لیکن دونوں مشترک ہیں بیچ مثال بنے کے برزخ اول کو غیب امکانی کہتے ہیں کیونکہ جو چیز کہ بیچ اوس کے ہے ظہور اوس کا بیچ شہادت کے ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو غیب محال کہتے ہیں واسطے اس بات کے کہ جو چیز کہ بیچ اوس کے ہے رجوع اوس کا طرف شہادت کے ممتنع ہے مگر بیچ آخرت کے اول بہتوں پر کشف ہوتا ہے دوسرا تھوڑوں پر تنزل پانچواں عالم اجسام ہے اوس کو عالم شہادت کہتے ہیں اجسام دو قسم پر ہیں علویات و سفلیات علویات جیسا عرش و کرسی اور ساتوں آسمان اور ثوابت و سیارے سفلیات جیسا غیر مرکب عنصریات اور آثار علوی جیسا رعد و برق و ابر و باراں اور مرکبات جیسا معدناں و جھاڑاں و حیواناں و بدن انسان کا اور اسی طرح عوالم دوسرے جو تابع عالم اجسام کے ہیں جیسا حرکت و سکون اور ثقل و خفت اور لطافت و کثافت اور رنگاں و نوراں اور آوازاں و بویاں بوجہ کہ بیچ عما کے بعد عقل کل اور نفس کل ہیولا کلی جس کو ھبا کہتے ہیں اور طبیعت پیدا ہوئی ہیولی مادہ اجسام کا ہے جو اللہ تعالی کھولا بیچ اوس کے صورتاں عالم کے جسماں کے اور عنقا بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم ہوتا ہے اور ظاہر نہیں ہوتا ہے اگر ظہور ہے تو صورت کو ہے نہ مادے کو اور طبیعت اثر کرتی ہے بیچ جسماں

کے حکم سے خداے تعالی کے بدون دریافت موافقت کے لوح محفوظ سے
وہ ہیولی پہلے قبول کشادگی کرے سریکا ہو ایک کرہ ہے جو محیط
سب عالم اجسام کو ہے یہ کرہ عرش عظیم ہے ثماہیں چار فرشتے موجود ہوکر اوس
کو اٹھاے اوس عرش کے اوپر کوئی جسم جسمانی نہیں یہ عرش پر استوار رحمن کا ہے
مراد استوار سے ظہور اوس کا ہے اوپر عرش کے اسی واسطے رحمت اوس کی عام
ہوئی اوپر تمام عالم کے کوئی چیز رحمت سے خالی نہیں کیونکہ رحمت رحمن کے مقابل کوئی
عمل بندے کے نہیں بلکہ محض منت ہیں اسی واسطے اوس کو رحمت امتنانیہ کہتے ہیں
اور مقید ساتھ کسی قید کے نہیں اسی واسطے اوس کو رحمت مطلقہ کہتے ہیں یہ رحمت
وجودی ہے یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ غضب میں درد لگتا ہے ساتھ
اوس شخص کے جو غضب اوس پر کیا گیا یہ درد بھی ایک حقیقت ہے حقائق سے جب
رحمت ساتھ اوس کے علاقہ پاے تو الم موجود ہوا اور یہی غضب رحمت ہے اوپر اوس
شخص کے جیسا کہ الم آگ کا جو گناہگار کو پہنچتا ہے واسطے دور کرنے زنگ گناہ کے جیسا
کہ کالے سونے کو آگ میں جلاکر زنگ اوس کا دور کرکے صاف کرتے ہیں اور جیسا کہ فصد
جیسا کہ نیش فصاد کا درد دیتا ہے لیکن جب مرض کو دور کرتا ہے اور صحت دیتا ہے عین
رحمت ہے اسی طرح حداں شرع کے جیسا شراب پیا تو اور زنا کیا تو بہتان زنا کا کیا تو
حداں مارتے ہیں اگرچہ مارتے کے وقت درد ہوتا ہے لیکن جب وہ حداں دور کرنے والے
گناہ کے ہیں عین رحمت ہیں اور پیٹ میں عرش عظیم کے جسم دوسرا خالی پیٹ کا ہے یہ کرسی
کریم ہے اس کرسی پر دو قدم رحمن کے جو غضب و رحمت ہیں دراز ہیں اور کرسی میں فرشتے
ہیں جو خدمت اون کی پہنچانا غضب و رحمت کا ہے بندوں کو اور پیٹ میں اوس کے کرہ
دوسرا ہے جس کو فلک اطلس کہتے ہیں یہ عرش تکوین ہے جو اوس سے ظاہر ہوتا ہے کون و
فساد بیچ عالم واسطے طبیعتاں چار کے اور پیٹ میں اوس کے کرہ دوسرا ہے جس کو فلک
منازل اور فلک ثوابت کہتے ہیں جو ثابت ستارے بیچ اوس کے ہیں اور منزلاں ساتھ ستارے
کے اوس میں مقرر ہیں یہ چاروں مرکب نہیں ہیں درمیان ان دو کے خالی ہے جو اوس میں

جنت مخلوق ہوئی یہ موافق کشف شیخ اکبرؒ کے ہے کیونکہ اونھوں گیارہ آسماں ثابت کیے ہیں جیسا فص ادریسی میں فرماتے ہیں کہ نیچے آسمان آفتاب کے سات آسمان ہیں اور اوپر اوس کے سات آسمان ہیں اور وہ فلک شمس پندرھواں ہے پس وہ سات جو اوپر فلک آفتاب کے ہیں یہ ہیں ایک فلک احمر جو آسمان مریخ کا ہے جس کو قتال و سفاک و خونریز ونحس اصغر کہتے ہیں دوسرا فلک مشتری جو سعد اکبر ہے تیسرا فلک کیوان جو آسمان زحل کا ہے جس کو نحس اکبر کہتے ہیں چوتھا فلک منازل جس کو فلک ثوابت کہتے ہیں پانچواں فلک اطلس جو صاف ہے اور ستارے اوس میں نہیں اوس کو فلک البروج کہتے ہیں کہ اوس میں برجاں مقرر ہوے چھٹا کرسی کریم جو مظہر اسم رحیم کا ہے ساتواں عرش عظیم جو مظہر اسم رحمٰن کا ہے اور وہ آسماناں جو نیچے فلک شمس کے ہیں پہلا فلک زہرہ جو سعد اصغر ہے دوسرا فلک الکاتب جو فلک عطارد جس کو دبیر کہتے ہیں تیسرا فلک قمر چوتھا کرہ آتش پانچواں کرہ باد چھٹا کرہ آب ساتواں کرہ خاک اور مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس عرش اور فلک ثوابت کرسی ہے اور شیخ کمال الدین عبد الرزاق کہتے ہیں کہ ظاہر وہ ہے کہ مراد فلک عرش سے اور فلک کرسی سے نفس کل اور عقل کل ہے یہ دونوں مرتبہ بیچ وجود کے اعظم ہیں مراتب سے افلاک کے اور روح اونھوں کو فلک بو سبیل مجاز کہتے ہیں جیسا کہ کریاں کو عناصر کے فلک کہتے ہیں رکن الدین شیرازیؒ کہتے ہیں اگرچہ یہ خوب اور نیک ہے اما نفس وعقل دو امر معنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر مدرک محسوس مکانی بخلاف افلاک کے اور کریاں کے اور شیخ موید الدین جنیدیؒ جو قول شیخ اکبرؒ کا نقل کیے ہیں موید اس بات کا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ نفس و روح الغرض بعد دو عرش و کرسی کے چار عنصراں پیدا کیا اور اونھوں کو بخاری جو اوپر چڑھا اور جما سو سات آسماناں ہوے اور ہر ایک آسمان میں فرشتے ہیں جو شغل ساتھ خدمتاں اپنے اور جو نیچے زمین کے دوزخ پیدا کیا شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابو الحسن قادری جو جد امجد اس فقیر کے ہیں بیچ کیمیاے خواص کے فرماتے ظہور الوجود فی الارواح اتم من ظہورہ فی عالم المعانی وظہورہ فی المثال اکمل من ظہورہ

فی الارواح فظہورہ فی الاجسام اکثر و اتم من ظہورہ فی المثال یعنی ظہور وجود کا بیچ عالم
ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس کے جو بیچ ارواح کے تمام تر ہے ظہور سے اوس
کے جو بیچ ارواح کے ہے اور ظہور اوس کا بیچ عالم اجسام کے بہت اور تمام تر
ہے اور اوس ظہور سے جو بیچ عالم مثال کے ہے شاید ارادہ کیے ساتھ تمامیت
ظہور وجود کے اور ساتھ اکملیت اوس کے بیچ مرتبہ اخیر کے یہ بات کہ ہووے
مدرک اوپر راہ اجمال کے اور ہووے معقول اوپر راہ تفصیل کے اور ہووے
مخیل موہوم اور محسوس ساتھ حواس ظاہری کے کیونکہ خواص وجود کے اور آثار
اوس کے ہوویں بیچ اوس کے اکثر اور اکمل اوس سے نہ ہووے مدرک ساتھ ان تمام وجوہ کے
تنزل چھٹا انسان ہے معنی انسان کا مردمک چشم کہتے ہیں جیسے مردمک سر کا سب کو
دیکھے اور اپنے کو نہ دیکھے انسان ہے جب کہ تھی حقیقت ساتھ وحدت حقیقی کے
احکام وحدت کے بیچ اوس کے غالب تھی اوپر احکام کثرت کے بلکہ احکام کثرت کے
محو تھے پس ظاہر ہوئی بیچ منظہران جدا جدا کے جو جامع نہیں ایک دوسرے مظاہر کو
اب غالب ہووے احکام کثرت کے اوپر احکام وحدت کے اور مخفی ہوا یہاں امر وحدت
کا حق تعالی ارادہ کیا کہ ظاہر کرے ذات اپنے کو بیچ مظہر کلی کے جو جامع ہووے تمامی
مظہران نوری کو اور مجالی ظلی کو اور حقائق سری اور جہری کو اور دقائق باطنی اور
ظاہری کو کیونکہ نہ ادراک کیے گئی ذات حقیقت کی اس رو سے کہ جامع ہے تمام کمالاں
اور صفتاں اور اسماء الہی کو کیونکہ ظہور اوس کا بیچ ہر ایک مظہر اور مجلی اور متعین کے نہیں
ہے مگر موافق اوس مظہر کے نہ موافق غیر اوس کے نہ دیکھا تو کہ ظہور حق کا بیچ عالم ارواح کے
نہیں مثل ظہور اوس کے بیچ عالم اجسام کے کیونکہ بیچ ارواح کے بسیط فعلی نورانی ہے
اور بیچ اجسام ظلماتی انفعالی ترکیبی ہے بوجہ کہ وہ مظہران کلی انسان کامل ہے جو جامع ہے
درمیان مظہریت ذات مطلقہ کے اور درمیان مظہریت اسماء و صفات و افعال کے اور جامع
ہے درمیان حقائق وجوبی کے اور نسبتاں اسماء الہی کے اور درمیان حقائق امکانی اور صفات
خلق کے پس انسان کامل جامع ہوا درمیان مرتبہ جمع اور درمیان مرتبہ تفصیل کے اور محیط ہوا

تمام اون چیزوں کو جو بیچ سلسلہ وجود کے ہیں کیونکہ وحدت ساتھ اوس چیز کے کہ اوس میں ہے ظاہر ہوئی بیچ تعین ثانی کے اور تعین ثانی ساتھ اون چیزاں کے کہ تحت اوس کے ہیں یعنی عالم سے ظاہر ہوا بیچ انسان کے پس انسان جامع ہے سب موجودات کا جو ازل سے ابد تک پیدا ہوے اسی واسطے اوس کو جہان صغیر اور عالم صغیر کہتے ہیں اور عالم بمنزلہ جسد کے ہے اور انسان مانند روح کے اسی واسطے عالم کو انسان کبیر کہتے ہیں یہ باعتبار صورت کے ہے اور باعتبار مرتبہ کے عالم انسان صغیر اور جہان صغیر ہے اور انسان عالم کبیر ہے کیونکہ خلیفہ ہے خلیفے کو بلندی ہے اون پر اون چیزاں کے جو خلیفہ اون پر کیا گیا ہے اور انسان کامل خلیفہ اللہ کا ہے اور تصرف کرنے والا سب عالم میں پس فیض اللہ تعالی کا کسی چیز کو پہنچے مگر واسطے باطن انسان کے اسی واسطے فرشتے اوس کو سجدہ کیے اگرچہ خلقت میں سب سے بعد ہے لیکن مشابہ وحدت کے ہے اور مقصود پیدائش سے عالم کے وہی ہے اسی واسطے اس کو علت غائی عالم کا کہتے ہیں اللہ تعالی اس کو دو ہاتھ سے اپنے پیدا کیا یعنی ساتھ صفتاں جلال و جمال کے اور ناماں فعلی اور انفعالی کے اور وصفاں ناماں کیانی کے پیدا کیا باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا کیا یہ باریکی ملائکہ طبیعی نہ سمجھے اور کہے آیا خلیفہ کرتا ہے اس شخص کو جو زمین میں فساد کرے گا اور لہو بہیٹے گا اور ہم تسبیح اور تقدیس تیری کرتے ہیں اور نہ جانے کے تسبیح اون کی ساتھ ایک ایک نام کے ہے جو اوخصوص مظہر اوس کے ہیں اور حالاں کہ اللہ تعالی کو ناماں ہے کہ ملائکہ کو خبر اون کی نہیں اللہ تعالی آدم کہ جو انسان کامل ہیں پیدا کیا اور تمام ناماں اپنے سکھایا کیونکہ مظہر ذات ہے جو جامع تمام ناماں کو ہے پس تسبیح اوس کی کامل تر ہونا چاہیے تسبیح سے ملائکہ کے بعدہ تمام کائنات کو اوپر فرشتوں کے عرض کیا اور کہا خبر دیو ناماں سے اس کائنات کے یعنی وہ ناماں جو کائنات مظہر اوس کے ہیں اور تسبیح ساتھ اون ناماں کے کرتے ہیں جب ملائکہ تکبر سے پاک ہیں اقرار عاجزی کا کیے اور آدم خبر سب ناماں سے دیے پس ظاہر ہوا فضل آدم کا اور ابلیس انکار کیا سجدے سے اور بولا کہ میں بہتر ہوں آدم سے کیونکہ پیدا کیا تو مجھے آگ سے اور آدم کو کیچڑ سے ابلیس آدم کو کیچڑ سمجھا اور نہ جانا کہ اوس میں

ذات ساتھ صفات واسماء کے اور ساتھ تمام حقیقتاں عالم کے ظاہر ہے اور ان تمام سے ایک ہے اور تکبر کیا اوس مظہر سے کہ ساتھ اوس کے تکبر نہ کیا چاہیے اسی واسطے مردود ہوا ابلیس ایک جن تھا مظہر اسم مضل کا پس ممکن نہیں کہ اوس سے سوائے گمراہی کے کچھ صادر ہو اسی واسطے بولا قسم تیری عزت کی ہے اے رب البتہ گمراہ کروں گا میں انسانوں کو یعنی اس پر کمر باندھوں پس خدمت گمراہ کرنے کی اوس نے قبولا تا نام مضل کا ظہور پاوے انسان کامل اگرچہ باطن سے جامع سب ناموں کا ہے لیکن ساتھ صورت ظاہری کے مظہر ہادی کا ہے اسی واسطے شیطان کو دشمن اوس کا بولا پس انسان کامل سے سوائے ہدایت کے کوئی کام صادر نہ ہووے اگر کبھی معصیت اونوں سے صادر ہوے معاً توبہ و استغفار کرتے ہیں یہ بھی ایک اثر ہدایت کا ہے اور سبب ظہور تائب اور عفو اور غفور کا ہے اور جب کہ انسان کامل مرے دوسرا معا اوس کے قائم مقام ہوتا ہے تا دنیا باقی رہے جب انسان کامل بالکل باقی نہ رہے اور قائم الولایت وفات پاویں قیامت قائم ہوگی اور انسان ناقص اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور ملائکہ اوس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن یہ سجدہ اوس پر وبال ہوتا ہے کیونکہ شیطان اوس کا ساجد اوس کا نہیں بلکہ غالب اوس پر ہے بلکہ وہ تابع شیطان کا ہوکر جو شیطان بولا سو کرتا ہے اور شیطان بدی میں اوس کی مدد کرتا ہے فرشتے جبکہ تابع اوس کے ہیں مانع نہیں ہوتے اور جب نیکی کیا چاہے اگرچہ ملائکہ راضی ہیں لیکن شیطان مانع اوس کا ہوتا ہے الغرض پیروی سے شیطان کے نوبت کفر اور شرک تک پہنچتی ہے صورت انسان کی باقی رہتی ہے مگر حکم جانور کا پیدا کرتا ہے اور اسفل السافلین کو پہنچتا ہے وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

تسہیل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد کے تمام مراتب اللہ تعالیٰ ہی کے لیئے ہیں جو موجود بالذات ہے اور کائنات کو موجود نما کیا ہے۔ اور درود و سلام نازل ہو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کی حقیقت، ذات کی وحدت اور کائنات کی اصل ہے اور آپ کے تمام آل و اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پر جو شریعت و طریقت کے راوی اور حقیقت و معرفت کے ماہر ہیں۔

امابعد۔ اسماعیل عرف حضرت بادشاہ بن سید شاہ احمد قادری الملتانی بن سید محمد قادری بن سید ابوالحسن ثانی قادری ورنگلی کہتا ہے کہ یہ رسالہ، جس کا نام نورالحقیقت ہے تنزلات ستہ کے بیان میں مختصراً تحریر کیا گیا ہے۔ انشاءاللہ تعالیٰ اس سے مبتدی کو فائدہ پہنچے گا۔

مرتبۂ اولیٰ

احدیت[۱۰]

دیکھو جب کوئی چیز نہ تھی، نہ پانی نہ خاک، نہ ہوا نہ آگ، نہ زمیں نہ آسماں، نہ شجر نہ حجر، نہ حیوانات — تب ایک حقیقت[۱۱] تھی جو اپنے آپ موجود تھی[۱۲] جس کو عربی میں "ھویت[۱۳]"، فارسی میں "ہستی" اور دکھنی میں "بے پن" کہتے ہیں۔ بعض حضرات اس کو "عشق[۱۴]" بھی کہتے ہیں۔

یہ حقیقت اس مرتبہ[۱۵] میں تمام قیود سے پاک تھی اور اس کے تمام صفات و کمالات پوشیدہ تھے۔ وہ اپنے کمال کے سبب کسی جانب متوجہ نہ تھی۔ اپنے آپ پہ حاضر تھی۔ اپنے غیر کی طرف متوجہ نہ تھی کیونکہ اس کا غیر تھا ہی نہیں۔ اُس کی تمام صفات اُسی کی ذات[۱۶] میں مندرج تھیں، چنانچہ اس مرتبہ میں اس کا کوئی اسم اور کوئی صفت ظاہر نہیں[۱۷]۔ نہ کوئی نسبت نہ کوئی اضافت، بلکہ وہ صفتِ بطون و ظہور[۱۸] سے بھی پاک تھی، اس کو اس مرتبہ میں ایک اور بہت نہ بولا جائے[۱۹]، نہ اللہ، نہ بندہ[۲۰]۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس حقیقت کو اس مرتبہ میں بھی "اللہ" کہا ہے، لیکن اکثر صوفیہ[۲۱] کہتے ہیں کہ یہ اس حقیقت کا صرف تسمیہ ہے، اس لیئے کہ الفاظ کی کوئی کمی تو ہے نہیں، جو چاہو نام رکھ لو، لیکن نام رکھنے کا فائدہ کچھ نہیں، کیونکہ نام رکھنے سے مقصود سمجھنا اور سمجھانا ہے[۲۲]، اور یہاں صورت یہ ہے کہ کوئی اس حقیقت کو تعینات کے بغیر نہ پا سکتا ہے، نہ سمجھ سکتا ہے، نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہے۔ پھر جب یہ صورت ہے تو الفاظ سے اس کی جانب کیوں اشارہ کیا جائے وہ نام کی قید میں نہیں آ سکتی، خواہ اس کے کتنے ہی نام رکھ لیئے جائیں۔

وہ حقیقت اپنی یکتائی کے سبب عالم[۲۲] سے بے پرواہ ہے کیونکہ ذات بذاتِ خود عالم کی طرف وجود و عدم کی نسبت یکساں رکھتی ہے، نہ اس کی موجودیت کی خواہش رکھتی ہے اور نہ اس کے عدم کی رغبت، یہ بے پروائی ذات کے ساتھ مخصوص ہے[۲۳] - اس حقیقت کو اس مرتبہ میں کوئی نہیں جان سکتا، نہ ولی نہ نبی[۲۴] کیونکہ وہ حقیقت اپنے اطلاق حقیقی (بے قیدی) کے سبب چاہتی ہے کہ نہ جانی جائے اور احاطہ و قید میں نہ آئے[۲۵] لیکن علم کا تقاضا ہے کہ معلوم اس کی گرفت میں آئے[۲۶] - لہٰذا مرتبۂ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا عین ادراک[۲۷] ہے - پس تعینات، اسماء، صفات اور مظاہر کے بغیر ذات کی دریافت میں سعی کرنا، عمر کو بے فائدہ ضائع کرنا اور محال کو طلب کرنا ہے[۲۸] - ایسی معرفت اس کے غیر کے لیئے ممتنع[۲۹] ہے، اِلّا یہ کہ بالاجمال ہو اور وہ صرف یہ ہے کہ کائنات کے سوا ایک حقیقت تھی جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے[۳۰]

وہ حقیقت اس مرتبہ میں تعین[۳۱] سے پاک ہے - کوئی ایک تعین اس حقیقت کو لازم نہیں، بلکہ ہر مرتبہ میں وہ ایک تعین، مرتبہ کے مطابق لیتی ہے - اور کسی تبدیلی کے بغیر مطلق بھی ہوتی ہے اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، عام بھی اور خاص بھی، واحد بھی اور کثیر بھی — حضرت جنید بغدادی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے **الآن کما کان** یعنی اللہ تعالیٰ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ازل[۳۲] میں تھا۔

اس مرتبۂ ذات کو غیب ہویت[۳۳]، غیب الغیوب[۳۴]، البطن کل باطن[۳۵]، ہویت مطلقہ[۳۶]، لاتعین[۳۷]، عین الکافور[۳۸]، ذاتِ ساذج[۳۹]، منقطع الاشارات[۴۰]، منقطع الوجدان[۴۱]، احدیتِ مطلقہ[۴۲]، مجہول النعت[۴۳]، عنقا[۴۴]، نقطہ[۴۵] اور گنجِ مخفی[۴۶] کہتے ہیں[۴۷]

○

مرتبہ ثانیہ

تنزل اول : وحدت[۴۸]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

"میں گنج مخفی[۴۹] تھا (یعنی ذات کے غلبہ میں تمام صفات مخفی تھیں) پھر میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں، پس میں نے مخلوق پیدا کی"[۵۰]

حقیقت کا یہی ظہور ہے جو مجالی[۵۱] یعنی تعینات میں پایا جاتا ہے اور عارفوں[۵۲] کے مشاہدے میں آتا ہے۔ تعینات و تجلیات میں اس کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔

۱۔ یہ کہ ذات جب اسماء یا ارواح میں نزول کرتی ہے تو عارف اولاً اس کا مشاہدہ کرتا ہے اور ثانیاً متعینات میں اس کے ظہور کی کیفیت کا، اور تعینات کے ساتھ اس کے تقید کا، خواہ یہ اسمی تعینات ہوں یا غیر اسمی تعینات مشہود ہوں، یہ مشاہدہ اکمل الکاملین کا ہے۔ یہ مشاہدہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہے :

مَا رَأَيْتُ شَيْئًا اِلَّا وَرَأَيْتُ اللّٰهَ قَبْلَهٗ

میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس سے پہلے حق کی یافت ضرور کی ہے۔

۲۔ دوسرا مشاہدہ تعین اور تجلی کے درمیان ذات مطلقہ کا مشاہدہ ہے، خواہ یہ مشاہدۂ ذات مع التعین ہو یا بعد مشاہدۂ تعین۔ یہ مشاہدہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کہا ہے، کیونکہ آپ نے فرمایا ہے :

مَا رَأَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَأَیْتُ اللّٰہَ مَعَہٗ

(میں نے جس چیز کو بھی دیکھا ہے، اس کے ساتھ حق کی یافت ضرور کی ہے [۵۳])

الغرض اس حقیقت کے تعینات بے حد و بے شمار ہیں لیکن ان کے کلیات چھ ہیں۔ دو مراتب غیب ہیں، کیونکہ ان میں ذات اور غیر ذات سے ہر چیز غائب ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں حق پر کسی چیز کو ظہور حاصل نہیں۔ مرتبۂ اول میں غیب سے تعین اول ہے اور مرتبۂ ثانی میں غیب سے تعین ثانی [۵۴]۔ باقی تین مراتب "کونی [۵۵]" ہیں اور چھٹا مرتبہ "جامع المراتب" ہے [۵۶]۔

تعین اول یعنی حقیقت کا پہلا ظہور یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا اور "انا" فرمایا، اور ساری کائنات بالاجمال علم میں آئی۔ یوں عوالم بالاجمال حقیقت سے الگ نہیں۔ وہ ذات عالم کو ظاہر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور عالم ذات سے الگ نہیں [۵۷]۔ وہ ذات بالاجمال اسماء و صفات سے متصف ہے۔ اس طرح "سمیع"، "قدیر" سے الگ نہیں یعنی کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں [۵۸]۔ یہ مرتبہ "قابل محض" ہے۔ یہاں کثرت ظاہر نہیں [۵۹]، خواہ حقیقی ہو یا اعتباری [۶۰]۔ سارے عوالم اس مرتبہ میں نابود رہیں۔ جب ذات نے اپنے وجود کو پایا اور "انا" فرمایا تو چار چیزیں پائی گئیں :

۱ - ذات وجود ـــ یعنی خود کو "انا" فرما کر جاننا۔ یہ ذات ہی وجود ہے۔

۲ - صفت علم ـــ یہ جاننا صفت ہے۔

۳ - اسم نور ـــ جو خود پہ ظاہر ہوا تو جانا، پس یہ ظہور نور ہے۔
بعض حضرات نے "انیت" ہی کو نور کہا ہے۔

۴ - فعل شہود ـــ یعنی خود کو دیکھا تو جانا، لہٰذا یہ دیکھنا شہود ہے [۶۱]۔

تعین اول کو وحدت حقیقی [۶۲]، مرتبۃ الجمع والوجود [۶۳]، مرتبۂ جامعہ [۶۴]، احدیت جامعہ [۶۵]، احدیت جمع [۶۶]، مقام جمع [۶۷]، حقیقۃ الحقائق [۶۸]، برزخ البرازخ [۶۹]، برزخ کبریٰ [۷۰]، حقیقت

محمدیہ[۵۱]، عقل اول[۵۲]، قلم اعلیٰ[۵۳]، روح اعظم[۵۴] اور تجلی اول کہتے ہیں۔ یہ وحدت قابلیات ذات کی ہے[۵۵]۔ اس مرتبہ میں ناسوت[۵۶]، ملکوت[۵۷] سے (جو مرتبۂ ارواح ہے) ممتاز نہیں اور ملکوت، جبروت[۵۸] سے (جو مرتبۂ صفات ہے) ممتاز نہیں اور جبروت، لاہوت[۵۹] سے (یعنی الوہیت سے جو مرتبۂ ذات ہے) ممتاز نہیں[۶۰]۔

اس وحدت کے دو اولین اعتبارات ہیں ؛

۱ - **سقوط اعتبارات** ــــ یعنی ذات سے بالکلیہ تمام اعتبارات ساقط اور معدوم ہوں، یہ احدیت ہے یعنی تمام اعتبارات کے سقوط وعدم کے ساتھ ذات کا ایک ہونا۔ اسی لحاظ سے ذات کو "احد" کہا گیا ہے یعنی ایک ایسی ذات جس سے تمام اعتبارات دور کر دیئے گئے ہوں، اسی لیئے ذات کا بطون، اس کا اطلاق اور اس کی ازلیت اسی اعتبار سے متعلق ہے۔

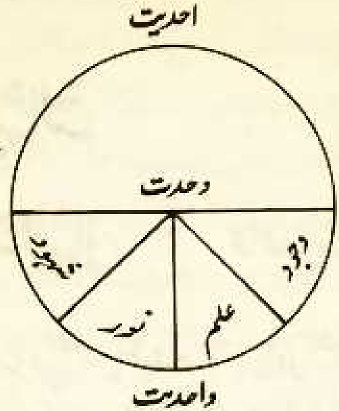
۲ - **ثبوت اعتبارات** ــــ یعنی اس ذات میں بے حد و بے شمار اعتبارات مندرج ہوں، یہ واحدیت ہے یعنی جملہ اعتبارات کے ساتھ ذات کا ایک ہونا، تمام اعتبارات وصفات کے ساتھ ذات کا ایک ہی نام ہو یعنی ایک ایسی ذات جو اعتبارات کے ساتھ ہے، پس واحد ثبوتی نام ہے، سلبی نہیں۔ ذات کا ظہور، ذات کا وجود (یافت)، ذات کی ہمیشگی، ابدیت اسی اعتبار سے متعلق ہے[۶۱]۔

ان دونوں اعتبارات[۶۲] یا دیگر اعتبارات[۶۳] میں کوئی غیریت یا تفریق (حقیقی) نہیں۔ کثرت مغایرت احکام کی وجہ سے ہے اور وحدت میں کثرت بالفعل نہیں[۶۴]۔ لہٰذا وحدت اس ذات کی یکتائی ہے جس نے خود کو بغیر سقوط اعتبارات اور بغیر ثبوت اعتبارات کے جانا۔ مرتبۂ ذات میں فرق نہ ثبوت اعتبارات کا ہے اور نہ سقوط اعتبارات کا[۶۵]۔

پس یہ ذات کا ظہور اول ہے[۶۶]، احدیت اور واحدیت دونوں اس کی نسبتیں ہیں۔ اگر وحدت نہ ہوتی تو یہ نسبتیں بھی نہ ہوتیں، جیسے عشق کی دو نسبتیں ہیں، عاشق اور معشوق، یہ دونوں عشق کے بغیر معدوم ہیں۔ اسی طرح احدیت، وحدت کے اوپر اور واحدیت، وحدت کے نیچے ہے اور وحدت، برزخ ہے یعنی ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس وحدت کو تجلی اول[۶۷]، تنزل اول[۶۸]، حقیقۃ الحقائق[۶۹]، برزخ کبریٰ، اصل البرازخ[۷۰]، اوادنیٰ[۷۱]

اور الف کہتے ہیں ۹۴

۹۵



مرتبۂ ثالثہ

تنزلِ ثانی : واحدیت[۹۶]

تنزلِ ثانی یعنی دوسرا ظہور[۹۷] اس حقیقت کا تعین ثانی ہے[۹۸]۔ اس مرتبہ میں ذات نے اپنی ہر صفت اور ہر قابلیت کو علیحدہ علیحدہ جانا، چنانچہ ذات یہاں تمام اسماء و صفات کی جامع ہے[۹۹]، خواہ یہ اسمائے کلی ہوں یا اسمائے جزئی[۱۰۰]۔ یوں ہر اسم دوسرے اسم سے جدا ہوا۔ اسم عبارت ہے ایک ذات سے جو ایک صفت سے متصف ہے مثلاً ذات کو صفت سماعت کے ساتھ سمیع کہتے ہیں اور صفت کلام کے ساتھ کلیم[۱۰۱]۔ اب اگر کہا جائے کہ "اللہ" تو ایک اسم ذات ہے، اس میں ذات، صفت سے متصف کہاں؟ تو جواب دیا جائے گا کہ جمیع کمالات کی صفت سے متصف ہے کیونکہ "اللہ"[۱۰۲] اس ذات کا نام ہے جو تمام صفات و کمالات کی جامع ہے اور نقصان و زوال سے منزہ ہے[۱۰۳]۔

حق کے لیئے کمال کا ثبوت دو طرح سے ہے۔ کمال ذاتی اور کمال اسمائی۔

۱۔ کمال ذاتی —— ذات کے کمال سے مراد، ذات کا ظہور، ذات کے لیئے، ذات کے ساتھ اور ذات میں، بلا امتیاز غیر و غیریت ہے یعنی ایک کمال اس کا بحیثیت ذات ہے جو عبارت ہے موجود بالذات کے ثبوت سے نہ کہ موجود بالغیر کے ثبوت سے۔ پس ذات اس کی فی نفسہ کامل ہے اور وہ بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے جو اپنے آپ بالذات موجود ہے۔ کمال ذاتی کے لیئے استغنائے مطلق لازم ہے کہ وہ اپنے وجود، اپنی بقا اور اپنے دوام میں مستغنی ہے۔ لہٰذا اس کمال میں وہ ساری کائنات سے بے نیاز مطلق ہے[۱۰۴]۔

۲۔ کمال اسمائی —— اس سے مراد اسمائے حسنیٰ کی حیثیت سے حق تعالیٰ کا کمال تفصیلی

ہے یعنی ذات کا صفات سے متصف ہونا۔ یہ علم میں اعیان ثابتہ کے ثبوت کے بعد ہی ممکن ہے کیونکہ معلوم کے بغیر علم کا، مقدور کے بغیر قدرت کا اور مخلوق کے بغیر خلق کا ظہور نہیں۔ جب اس حقیقت کے علم میں عالمِ ثابت ہوئے تو حق تعالیٰ کے علم نے ان صور علمیہ کے ساتھ علاقہ پایا۔ لہٰذا معلومات الٰہیہ کے سبب اسم علیم کا ظہور ہوا اور اعیان ثابتہ اپنی تمام قابلیتوں کے ساتھ بغیر کسی تغیر کے علم میں آئے یعنی علم نے ان میں کوئی تبدیلی نہ کی کیونکہ علم، معلوم کے تابع ہے۔ اس طرح یہ صور علمیہ مقدور اور مراد ہوئے، قدرت اور ارادے کا ان سے تعلق ہوا۔ اب اس حقیقت کے نام جو "قادر" اور "مرید" ہیں، ظہور میں آئے۔ اسی پر دوسرے اسماء کو بھی قیاس کر لو۔

اس مرتبہ میں ہر صفت دوسری صفت سے علیحدہ ہے اور بہ اعتبار امتیاز علمی ذات سے بھی جدا ہے کیونکہ اس حقیقت نے اپنی تمام قابلیتوں پر نظر ڈالی اور ہر ایک قابلیت کو جدا جدا جانا۔

اس نے قابلیتوں کی یافت تین طرح سے کی:

۱- ایک وہ قابلیات ہیں جن کا ظہور مظاہر پر موقوف نہیں، جو تین عالم ہیں۔ ان کو صفات ذاتی کہتے ہیں مثلاً حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام، بقا، قبولیت، وجوب، غنا، قدوسیت، صمدیت، قِدَم۔

۲- دوسری وہ قابلیات ہیں جو فعلیت کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جن کا ظہور مظاہر پر موقوف ہوتا ہے۔ ان کو صفات افعالی کہتے ہیں مثلاً خالقیت یعنی پیدا کرنا، رزاقیت یعنی رزق پہنچانا، احیاء اور اماتت یعنی جلانا اور مار ڈالنا۔

۳- تیسری وہ قابلیات ہیں جو اثر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، ان کو صفات انفعالی کہتے ہیں مثلاً مخلوقیت، مرزوقیت، حیات، موت۔

صفات ذاتی اور صفات افعالی کو حقائق الٰہیہ کہتے ہیں کیونکہ ہر صفت کے ساتھ ذات الٰہی کا ایک (الگ) نام ہے اور صفات انفعالی کو حقائق کونیہ، اعیان ثابتہ، صور علمیہ، ماہیات، حقائق عالم، عالم معانی، امہات عالم، آئینہ ہائے وجود اور عدم کہتے ہیں اور یہ مرتبہ مظہر وحدت کا ہے کیونکہ تفصیل مظہر اجمال کی ہے۔

پھر اس مرتبہ کی بھی دو نسبتیں ہیں :

۱- اوپر کی نسبت کو حقائق الٰہیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ وجوب ہے۔

درمیان حقیقت انسانی

۲- اور نیچے کی نسبت کو حقائق کونیہ کہتے ہیں، جس کا لازمہ امکان ہے، یعنی بطون و ظہور اور وجود و عدم خارجی برابر ہے۔ اس مرتبہ میں کثرت اعتباری پیدا ہوئی یعنی اسماء و صفات اور صور علمیہ سمجھنے میں تو بہت ہیں لیکن فی الواقع اس حقیقت سے علیحدہ نہیں ہیں۔ بعض صوفیہؒ کہتے ہیں کہ حقائق الٰہیہ میں کثرت نسبی ہے اور حقائق کونیہ میں کثرت حقیقی ہے کیونکہ ہر ماہیت دوسری ماہیت سے علیحدہ ہے بلکہ وحدت اس میں نسبی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں ایک ہی وجود کا ظہور ہے؂

اسماء و صفات الٰہیہ کو "خزائن الٰہیہ" کہتے ہیں کیونکہ ہر اسم اور ہر صفت میں احکام و آثار کے جواہر مخفی ہیں، جن کا ظہور تخلیق قابل کے بعد ہوتا ہے۔ یہ صور علمیہ بالکلیہ اس حقیقت کے غیر نہیں بلکہ اس حقیقت کی شئون ہیں؂۔ ان صور علمیہ کو اپنا یا غیر کا شعور نہیں، اس حقیقت کی ذات میں انہوں نے حلول نہیں کیا۔

یہ صور علمیہ مجعول یعنی مخلوق نہیں ہیں کیونکہ خالق کی تخلیق سے ان کا وجود نہیں ہوا؂، اس لیے معدوم ہیں یعنی علم سے باہر موجود نہیں، جب ان کی تخلیق ہی نہیں ہوئی تو وہ مخلوقات میں کس طرح شامل ہوں گی، جعل اور تخلیق تو وجود خارجی بخشنے کا نام ہے۔ وہ صور علمیہ وجود خارجی کے لیے اگرچہ جعل جاعل کی محتاج ہیں لیکن وجود علمی میں اپنے عدم اصلی پر قائم ہیں اگرچہ ان پر وجود خارجی تھوپا جائے کیونکہ خفا اور پوشیدگی ان کی ذاتی ہے، پس خارج میں کس طرح موجود ہوں اور علم سے باہر کیونکہ آئیں اس لیے وہ خارجاً موجود نہ ہوں گے لہٰذا ان صور علمیہ سے جن حقائق کا ظہور ہوتا ہے، وہ ان صور علمیہ کے احکام و آثار ہیں نہ کہ ان صور علمیہ کے ذوات۔

ان صور علمیہ کے دو اعتبارات ہیں :

۱- ایک اعتبار یہ ہے کہ یہ صور علمیہ، اس حقیقت کے، اس کے اسماء و صفات کے آئینے ہیں، جو وجود ان آئینوں میں متعین ہے احکام و آثار کی کثرت کے سبب متعدد دکھائی دیتا ہے، اگرچہ خارج میں

ظاہر نہیں۔

۲۔ دوسرا اعتبار یہ کہ وہ حقیقت ان صور علمیہ کی آئینہ دار ہے لہٰذا اس حقیقت میں ان صور علمیہ کے علاوہ کچھ بھی ظاہر نہیں۔ وہ حقیقت جو ان صور علمیہ کی آئینہ دار ہے، غیب میں ہے جیسا کہ آئینہ کی شان ہے لہٰذا آئینہ صرف پردہ غیب کے پیچھے سے ظاہر ہوا ہے[112]

اس مرتبۂ الٰہیت میں دو حقیقتیں ممتاز ہوتی ہیں :

۱۔ ایک وہ حقیقت جو صفات کمالیہ سے متصف ہے مثلاً اطلاق (بے قیدی)، فعالیت، تاثیر، وحدت، وجوبِ ذاتی، قِدَم اور بلندی — یہ حقیقتِ واجب اور معبود (اللہ) ہے۔

۲۔ دوسری وہ حقیقت جو صفات مخلوقیہ سے متصف ہے مثلاً تقید، انفعال، تاثر، امکان ذاتی، حدوث — یہ حقیقتِ ممکن اور عابد (بندہ) ہے۔

اسمار الٰہیہ کے تحت احکام کا ظہور مظاہر کہلاتا ہے جو امکانیہ ہیں اور خارجی وجود کے بعد ہی واقع ہوتے ہیں لہٰذا صور علمیہ کو خارج میں موجود کرنا ضروری ہوا اس لئے اللہ تعالیٰ نے عالم کو خارج میں، اپنے علم تفصیلی اور عالم کی استعداد و قابلیت کے مطابق پیدا فرمایا۔ اس تنزل ثانی کو الوہیت[113]، تعین ثانی[114]، تجلیٔ ثانی[115]، منشار الکمالات[116]، قبلۂ توجہات[117]، عالم معانی[118]، حضرت ارتسام[119]، علم ازلی[120]، علم تفصیلی[121]، مرتبۃ العماء[122]، قاب قوسین[123]، مرتبۃ البار[124]، منتہی العابدین[125]، منشاء السوی[126]، منشار الکثرت[127]، واحدیت[128]، مرتبۃ اللہ[129] اور لوح محفوظ[130] کہتے ہیں[131]

یہاں یہ نہ سمجھ لینا کہ وحدت اور الٰہیت اور اللہ تعالیٰ کا نام نوپید ہوا ہے کیونکہ مرتبۂ ذات کی ایک آن بھی وحدت اور الٰہیت پر مقدم نہیں۔ یہ تقدیم و تاخیر رتبہ کی ہے اور صرف برائے تفہیم ہے مثلاً ایک سہ سطری مہر کندہ کی گئی اب اگر اس کو کاغذ پر لگا کر پڑھیں تو مقدم پہلی سطر پڑھی جائے گی، اس کے بعد دوسری، پھر تیسری، لیکن کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت مقدم اور مؤخر نہیں ہوا ہے۔[132]

مرتبۂ رابعہ

تنزلِ ثالث : ارواح[۱۳۴]

تیسرا تنزل یعنی تیسرا تعین مظہرِ ارواح کا ہے۔ ارواح، اجسام کے مادے ہیں اور عوارض سے پاک، اور الوان و اشکال نہیں رکھتے[۱۳۵]۔ ان کے عالم کو عالم افعالی، عالم انوار، عالم مجردات، عالم مفارق، عالم ملکوت[۱۳۶]، عالم علوی، عالم غیب، عالم امر[۱۳۷]، عالم غیر مرئی[۱۳۸]، عالم غیر محسوس[۱۳۹]، عالم ربانی، عالم لطیف، عالم بے رنگ، کہتے ہیں[۱۴۰]۔

اس عالم میں ملائکہ دو قسم کے ہیں :

۱۔ ایک قسم تو ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق نہیں رکھتے، ان کو کرّوبیاں کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم ان فرشتوں کی ہے جو عالم اجسام سے تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتے ہیں، ان کو روحانیاں کہتے ہیں[۱۴۱]۔

کرّوبیوں کی پھر دو قسمیں ہیں :

۱۔ ایک قسم تو وہ ہے جو اپنی اور عالم کی خبر نہیں رکھتے اور رعب سے پیدا ہوئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے جلال و جمال میں گم ہیں ان کو "ملائکہ مہیمین[۱۴۲]" کہتے ہیں اور شریعت میں "ملاءِ اعلیٰ" اور "ملائکۂ عالیہ" کہا جاتا ہے۔ اولاً[۱۴۳] میں اللہ تعالیٰ نے ملائکہ مہیمین کو پیدا فرمایا۔ اُن کے بعد اسی صفت پر ایک اور فرشتے کو پیدا کر کے اس کو ابد الآباد تک کی تمام چیزوں کا علم عطا کیا، اس فرشتے کا نام عقل کل[۱۴۴]، عقل اول اور قلم اعلیٰ ہے۔ پھر اس کے نیچے ایک اور فرشتے کو پیدا فرمایا تاکہ قلم اعلیٰ اس کو سارا علم تفصیلی پہنچا دے، اس کو "نفس کل" اور

"لوحِ محفوظ"[136] کہتے ہیں۔ اس میں جو کچھ ہے وہ غیر مبدل ہے۔ اور دیگر فرشتے بھی ہیں، جن کو کائنات کا تھوڑا بہت علم عطا کیا گیا ہے۔ یہ فرشتے بھی "اقلام" ہیں جو اپنے اوپر والے فرشتوں سے علم حاصل کر کے نیچے والے فرشتوں کو بہم پہنچاتے ہیں۔ ان نیچے والے فرشتوں کو "الواح[137]" کہا جاتا ہے۔ یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں[138]۔ ان الواح پر وہ اقلام ہر وقت لکھتے رہتے ہیں۔ سید المرسلین صلی اللہ علیہ و آلہ و صحبہ وسلم نے معراج میں جو آواز سماعت فرمائی تھی، وہ ان ہی اقلام کی تھی۔ قلم اعلیٰ لکھ کر فارغ ہو چکا۔

۲۔ دوسرے وہ فرشتے ہیں جو برائے فیضِ ربوبیت ہیں، ان کو "حجابِ الوہیت" کہتے ہیں۔ عمَا میں سب فرشتے صف بہ صف کھڑے ہیں اور اپنی اپنی خدمتوں پر مامور ہیں۔ اپنے مقام سے سرِ مو تجاوز نہیں کر سکتے۔ عقلِ کل اور نفسِ کل کے بعد صفِ اعلیٰ میں ملائکہ مقربین[139] مثلاً حضرت جبرئیل علیہ السلام اور حضرت میکائیل علیہ السلام اور سب فرشتے حکمِ الٰہی کے منتظر ہیں۔ یہ نافرمانی نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی تخلیق ہی اس طرح ہوئی ہے کہ یہ گناہ سے پاک (معصوم) ہیں۔

ان ملائکہ کے بعد ملائکۂ طبعیہ ہیں جو موکل ہیں، جن میں سے بعض افزائش نسل پر اور بعض رزق رسانی پر اور بعض جسم انسانی سے متعلق دیگر امور پر مامور ہیں۔ اور بعض اعمال کی کتابت کے لئے ہیں، یہ اقلام اور الواح کی قسم سے ہیں۔ پھر یہ الواح بھی محو و اثبات کے محل ہیں۔ ان میں جو گناہ لکھے جاتے ہیں، رحمتِ الٰہی انہیں مٹا دیتی ہے۔ اور ہر فرشتہ اللہ تعالیٰ کے اس نام کی تسبیح کرتا ہے، جس کا وہ (خود) مظہر ہے اور اُن کی یہ تسبیح اسمائے تنزیہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

روحانیوں کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک وہ روحانی ہیں جو سماویات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو "اہلِ ملکوتِ اعلیٰ" کہا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرے وہ روحانی ہیں جو ارضیات میں تصرف کرتے ہیں، ان کو "اہلِ ملکوتِ اسفل" کہا جاتا ہے۔

لاکھوں فرشتے نوعِ انسانی کے موکل ہیں اور لاکھوں معدنیات کے، لاکھوں نباتات کے

اور لاکھوں حیوانات کے، بلکہ یوں کہو کہ ہر چیز پہ ایک فرشتہ مؤکل ہے، حتیٰ کہ بارش کے ہر قطرے کے ساتھ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے۔ اہل کشف نے کہا ہے کہ جب تک فرشتہ ساتھ نہ ہو ایک پتہ بھی درخت سے گر نہیں سکتا[۱۵۰]۔ احادیث میں ملک الجبال، ملک الریح، ملک الرعد، ملک البرق اور ملک السحاب (کا ذکر) آیا ہے۔

روحانیوں سے روح انسانی ہے[۱۵۱]، جو ایک تعین مجرد ہے مادّے سے اور لطیفہ ہے لطائف الٰہیہ سے، جو لوح و قلم کے بالمقابل ہے بلکہ یہ دونوں اس میں داخل ہیں[۱۵۲]۔ کیونکہ روح انسانی عالم امکان میں تمام اشیائے کونیہ اور اسمائے الٰہیہ کی مظہر جامع ہے اور اس کو ہر چیز کا تفصیلی علم بالفعل ہے۔ روح انسانی بے کھٹکے عقل کل اور نفس کل سے جو علم چاہے حاصل کر لیتی ہے اگرچہ وہ ان سے افضل ہے۔

روحِ انسانی ایک ہے لیکن متعدد تعینات میں متعین بھی ہوتی ہے اور متعدد صورتوں میں متشکل بھی۔ ان صورتوں کو "ارواح حیوانی" کہتے ہیں۔ ہر انسان میں ایک روح حیوانی داخل ہے، روح حیوانی جو ایک جسم لطیف ہے، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان برزخ ہے۔ یہ یہ تبدیلی شکل سارے جسم میں اس طرح در آتی ہے کہ اس کا ہر جزو، جسم کے ہر جزو میں در آیا ہوا ہے۔ بلکہ اس کا ہر جزو، بدن کے ہر جزو کے ساتھ مل کر ایک ہو گیا ہے، اب محسوس ہی نہیں ہوتا کہ روح حیوانی جسم کے علاوہ بھی کچھ اور ہے[۱۵۳]۔ فلاسفہ جس کو روح حیوانی کہتے ہیں، وہ قابل فنا جسم بخاری ہے[۱۵۴]۔

عقل کل کے ہر پرتو سے صاحب القویٰ کی روح حیوانی ایک قوت ہے، یہ عقل جزئی ہے، روح حیوانی جس کے تعاون سے نیک و بد اور نفع و ضرر میں فرق کرتی ہے اور نفس کل کے پرتو سے ایک دوسری قوت ہے، یہ نفس جزئی ہے، جو بقائے جسم کے مصالح بدنیہ علیٰ وجہ الکمال بدن کو مہیا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے بدن اور حیوانیت کے مقتضیات کی تکمیل کے لیئے نفس جزئی، روح کو مسخر کرتا ہے، لیکن نفس کی یہ ساری کوشش صرف حظوظ نفسانی کے لیئے ہوتی ہے۔

روحِ حیوانی کی ایک قوت، "قوتِ شیطانی" ہے، جو نفس کو ارتکابِ حرام پہ اکساتی

رہتی ہے تاکہ حفظِ بدن حاصل ہو سکے۔ اور روح حیوانی کی ایک قوت، "قوت ملکی" ہے جو اصلاحِ آخرت کے اعمال کا تقاضا کرتی ہے، اسی کا حکم دیتی ہے اور روح کے تابع رہتی ہے[۱۵۵]۔

غرض روحِ حیوانی کی طرف روح انسانی کی نسبت، مقید کی نسبت ہے مطلق کے ساتھ اور جزئی کی نسبت ہے کلی کے ساتھ۔ روحِ حیوانی کو سلسلۂ قطب زماں شاہ ملتانیؒ* میں "ممکن" کہا گیا ہے[۱۵۶]۔ روحِ حیوانی، روح انسانی کا جسد ہے۔ اسی کے ساتھ متحد ہے اور اسی کے ساتھ مرکب، اور صرف اپنے متعین ہی میں مطلق کا ظہور و نمود ہے۔ روحِ حیوانی اگرچہ اپنے مرتبۂ اطلاق میں کل اشیاء کی عالم ہے اور تلذذ و تألم سے پاک ہے، لیکن جب متشکل ہو کر روحِ حیوانی ہوئی تو اس مرتبہ میں علوم سے خالی ہے۔ بدن سے تعلق کے بعد علم سے بہرہ ور ہوتی ہے اور تلذذ و تألم سے متصف۔ روح حیوانی بھی جوہرِ لطیف اور ابدی ہے۔ موت کے بعد فنا نہیں ہوتی بلکہ بدن سے روح حیوانی کی علٰحدگی کا نام "موت" ہے[۱۵۷]۔ یہ روح بدن سے خارج ہو کر جسم برزخی اختیار کر لیتی ہے یعنی صورِ مثالیہ میں سے کسی صورت سے متشکل ہو جاتی ہے[۱۵۸] اور پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی[۱۵۹]۔ قبر میں جسم برزخی کے ساتھ روح حیوانی سے ہی سوال کیا جاتا ہے کیونکہ یہی ابدی (غیر فانی) ہے[۱۶۰]۔

یہ روح حیوانی نیند کی حالت میں بدن سے الگ ہو کر سیر کرتی ہے[۱۶۱] اور کبھی یہ روح بیداری کی حالت میں دیکھنے والے کے جسم سے نکل کر سیر کرتی ہے اور اس کا جسم سونے والے کی مانند نظر آتا ہے[۱۶۲] اور جب دوبارہ بدن میں آتی ہے تو اس کا ہر جزء، جسم کے ہر جزء پر منطبق ہو کر داخل ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر سلسلۂ قطب زماں شاہ ملتانیؒ[۱۶۳] کے مریدوں پر وارد ہوتی ہے۔ روحِ حیوانی اگرچہ جسم ہے لیکن ایسی لطیف ہے کہ ارواح میں داخل ہو سکتی ہے اور صورِ مثالیہ سے بھی الطف ہے۔ شیخ المشائخ سلطان العشاق سید میراں ابو الحسن ثانی قادری ورنگلیؒ[۱۶۴] نے فرمایا ہے کہ روح انسانی کے تعدد کے باوجود اس کی وحدت اور اجسام انسانی میں اس کا جاری و ساری[۱۶۵] ہونا عارف پر منکشف ہوتا ہے لیکن مہجور اس سے ناواقف اور شک میں گرفتار رہتا

* قطب زماں شاہ ملتانیؒ کے تعارف کے لئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۶۳)

ہے اور سلطان العشاق کے سلسلے میں روح حیوانی کو "شخص انسانی" اور "مکلف بالشرع" کہتے ہیں[196]، چنانچہ بعض کی فضیلت بعض پر اسی روح حیوانی کے اعتبار سے ہے۔

روح حیوانی ایک مرتبہ اپنے وجود کے بعد کبھی فنا نہیں ہوتی۔ دنیا میں بہ شکل "جسم عنصری" برزخ میں بہ شکل "جسم برزخی" اور آخرت میں بہ شکل "جسم محشور" رہتی ہے۔ روح حیوانی روح انسانی کا ظرف ہے کیونکہ مقید مطلق کا ظرف ہوتا ہے چنانچہ انسانِ کامل اس روح کو لذائذ نفسانی سے باز رکھ کر روح انسانی کے مشاہدے میں اس (کے) تعین کو فنا کرتا ہے اور روح انسانی کے اطلاق و کلیت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

روح کی معرفت میں اولیا مختلف ہیں، اُن کو روح کی معرفت اُن کے مراتب کے مطابق ہوتی ہے۔ راز اس میں یہ ہے کہ روح انسانی ایک اور کامل ہے لیکن تعینات کے ساتھ متعدد ہے اور ہر تعین کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں اور مخصوص لوازم بھی، جو دوسرے تعین کے نہیں ہوتے۔ لہٰذا روح انسانی بعض تعینات میں گرفتارِ جہل ہو کر تحت الثریٰ میں جا گرتی ہے اور بعض تعینات میں معرفت الٰہی میں کامل ہو کر علیین میں پہنچ جاتی ہے[197]۔ اختلافِ معرفت، استعداد تعینات کے اختلاف کے سبب ہوتا ہے۔

غرض روح حیوانی، کامل بھی ہے اور ناقص بھی۔ متلذذ بھی اور متألم بھی۔ لیکن متعینات میں بشرط تعین کے ساتھ۔ قلم اعلیٰ اور لوح محفوظ، روح انسانی میں مزدوج اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم کی روح مبارک، روح اعظم ہے[198]، جو ہر وقت علم و کمال سے متصف ہے۔ آپؐ عالم ارواح میں، تمام ارواح کی طرف بھی نبیؐ تھے۔ سب کے سب خواہ کامل ہوں یا ناقص، روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پہ ایمان لائے ہیں اور سب نے اقرار کیا ہے کہ جسم میں آنے کے بعد بھی ہم سب آپؐ کے مطیع و منقاد رہیں گے۔ یہ میثاقِ رسالت، میثاقِ ربوبیت کے بعد ہوا تھا۔

مرتبۂ خامسہ

تنزل رابع : امثال[169]

چوتھا تنزل، عالم مثال[170] ہے۔ یہ عالم لطیف برزخ اور واسطہ ہے اجسام وارواح کے درمیان۔ اس کو عالم برزخ[171]، عالم خیال[172]، عالم دل[173] (بھی) کہتے ہیں۔ یہ عالم روحانی ہے، جوہر نورانی ہے۔ محسوس اور مقداری ہونے میں جوہر جسمانی کے مماثل[174] ہے اور خود نورانی ہونے کی وجہ سے جوہر مجرد عقلی کے مماثل ہے۔ یعنی طول وعرض اور جسم کے مشابہ نظر آنے کے باوجود اور نہ کٹنے، نہ جڑنے اور گرفت میں نہ آنے کی وجہ سے، روح کی مانند ہے[175]۔

عالم مثال کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ عالم، عالم اجسام کی مانند ہے اور ہر چیز میں ہر چیز کی مثال موجود ہے، اس لیے کہ حضرت علمی میں اولاً ہر چیز کی ایک صورت ہے۔

عالم مثال کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک عالم مثال تو وہ ہے، جس کی یافت کے لیے دماغی قوت کی شرط نہیں، اس کو خیال منفصل، مثال منفصل، مثال مطلق اور خیال مطلق کہتے ہیں[176]۔

۲۔ دوسرا عالم مثال وہ ہے، جس کی یافت کے لئے دماغی قوت کی شرط ہے۔ اس کو خیال متصل، مثال متصل، مثال مقید اور خیال مقید کہتے ہیں[177]۔

مثال منفصل، عالم لطیف موجود ہے[178]، جس میں اجسام کو ارواح ملتی ہیں اور ارواح کو اجسام ملتے ہیں۔ اسی عالم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام، حضرت دحیۂ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت میں متشکل ہوکر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے۔ خضر علیہ السلام، انبیائے کرام اور اولیاء اللہ اسی میں نظر آتے ہیں[179]۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام بھی مرنے والے

کو مرتے وقت اسی عالم میں نظر آتے ہیں اور مرنے کے بعد روح اسی عالم میں جسد اختیار کرتی ہے۔ منکر، نکیر کے سوالات بھی اسی عالم میں ہوتے ہیں اور میت کو قبر کی راحت اور قبر کا عذاب بھی اسی عالم میں ہوتا ہے، اسی لیے اس عالم کو "عالم قبر" بھی کہتے ہیں۔ قیامت کے بعد جب حشر برپا ہوگا تو یہی اجسام عنصری محشور ہوں گے اور یہ اجسام لطیف ہوں گے۔ اسی عالم میں اہل جنت اپنے اعمال کی صورتوں میں مزے لیں گے اور اسی عالم میں اہل دوزخ اپنے اعمال کی صورتوں میں عذاب پائیں گے۔ اگرچہ اس عالم میں اعمال عرض ہیں لیکن ان کی حقیقتیں جوہر ہو کر باقی رہیں گی۔ مثال منفصل میں جنت میں نیک اعمال حور اور محلات بن جائیں گے اور بداعمال دوزخ میں آگ، سانپ اور بچھو بن کر باقی رہیں گے۔ بعض بداعمال مثلاً زنا جو اگرچہ دنیا میں غفلت کے سبب جسم کو لذت دیتا ہے لیکن اس کی حقیقت "جلانے والی آگ" ہے۔

اس عالم میں اعمال کا ظہور مختلف صورتوں کے ساتھ ہے مثلاً نیک اعمال جنت میں جانے سے قبل سواریوں کی شکل اختیار کر کے اپنے عامل کو اپنے اوپر سوار کرالیں گے اور برے اعمال بوجھل ہو کر اپنے عامل کی پیٹھ پر خود سوار ہو جائیں گے۔ نیک اعمال، مقام شفاعت میں کھڑے ہو کر حق تعالیٰ کی بارگاہ میں سفارش کریں گے اور برے اعمال اپنے عاملوں کو مزید ڈرائیں گے۔ اسی طرح عقائد فاسدہ آگ ہو کر دل کو جلائیں گے۔

مثال مقید اس عالم میں قوت متخیلہ کے عمل کرنے سے موجود ہوتی ہے اور دکھائی دیتی ہے، مثلاً خواب کی صورتیں ــــــــ

۱۔ یہ صورتیں کبھی اپنے حقائق موجودہ کے مطابق ہوتی ہیں، تب اِن کو تعبیر، تاویل اور تفسیر کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ دیکھا گیا ہے وہ بعینہٖ واقع ہوتا ہے، یہ رویائے صادقہ ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائے نبوت کے زمانے میں جو پہلی چیز حاصل ہوئی، وہ رویائے صادقہ تھی۔ لہٰذا آپ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی مانند سامنے آتا یعنی اس خواب میں کوئی خفا یا شبہ نہ ہوتا اور تعبیر و تاویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ سچے خوابوں کو "رویائے صالحہ" "رویائے صادقہ" اور "مبشرات" کہتے ہیں۔[۳۰]

۲- اور کبھی خواب اپنے حقائق موجودہ کے مناسب و مطابق ہونے کے باوجود، بظاہر ان سے مختلف نظر آتے ہیں، لہٰذا ان خوابوں کو تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ صورت متشکلہ کی حقیقت، اُن کی تعبیر ہوگی مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کو "دودھ" کی صورت میں اور ایمان کو "پیراہن" کی صورت میں ملاحظہ فرمایا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرتے ہوئے دیکھا، جس کی تعبیر دنبہ کو ذبح کرنا تھی، یہ بھی رُویائے صادقہ ہی ہیں۔

اور رُویائے معبّرہ مثلاً وہ خواب جو حضرت یوسف علیہ السلام نے دیکھا تھا کہ گیارہ ستارے اور آفتاب و ماہتاب، آنجناب کو سجدہ کر رہے ہیں۔ چنانچہ گیارہ ستاروں کی تعبیر گیارہ بھائی تھی اور آفتاب و ماہتاب کی تعبیر، ماں باپ — اس خواب کا اتنا حصّہ تو معبّر ہوا لیکن سجدہ معبّر نہیں بلکہ بعینہٖ واقع ہوا، کیونکہ فی الواقع وہ سب آنجناب کے مطیع و منقاد ہوئے۔

۳- کبھی خواب کی یہ صورتیں واقع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، نہ ظاہر میں کوئی مطابقت ہوتی ہے اور نہ باطن میں کوئی مناسبت — مثلاً دیوانوں، سرسام کے مریضوں اور عوام الناس کے خوابوں کی صورتیں۔ یہ سب جھوٹے خواب ہوتے ہیں اس لیئے کہ عالم ارواح، وجوداً و مرتبۃً عالم اجسام پر مقدم ہے اور امداد ربّانی جو اجسام کو پہنچتی ہے، موقوف ہے اجسام اور حق تعالیٰ کے درمیان ارواح کی وساطت پر۔ ارواح کو اجسام کی تدبیر سونپی گئی ہے اور مغایرت ذاتی کی وجہ سے اجسام کے ساتھ ارواح کا ربط محال ہے جو مرکب اور بسیط کے درمیان ثابت ہے کیونکہ تمام اجسام مرکب ہیں اور تمام ارواح، بسیط۔ چونکہ ارواح اور اجسام میں مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے ان میں ربط بھی نہیں لہٰذا تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد حاصل نہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسی لیئے عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان عالم امثال کو برزخ جامع بنایا ہے تاکہ ایک کا دوسرے سے ربط قائم ہو، تاثیر و تاثر اور امداد و استمداد ہو سکے۔

اسی طرح روح انسانی اور جسم انسانی میں مغایرت ہے اور ارتباط، ممتنع۔ کیونکہ ارتباط موقوف ہے جسم کو امداد و تدبیر کے پہنچنے پر، اس لیئے اللہ تعالیٰ نے روح مفارق اور بدن کے درمیان نفس حیوانی کو برزخ جامع بنا کر پیدا فرمایا ہے۔ چونکہ قوت عقل بسیط ہے،

اس لیے نفس حیوانی، روح مفارق کے مناسب ہے اور اس لیے کہ وہ بالذات مشتمل ہے اُن بہت سی قوتوں پر جو اطراف بدن میں پھیلی ہوئی ہیں اور مختلف تصرفات کے ساتھ متصرف ہے اور جسم بخاری کا محمول ہے اور مرکب عنصری کے مزاج کے مناسب ہے۔

مخفی نہ رہے کہ وہ برزخ، جس میں دنیا سے جدا ہونے کے بعد روحیں رہتی ہیں۔ اس برزخ کے علاوہ ہے جو ارواح مجردہ اور اجسام کے درمیان [۱۸۱] ہے۔ اور وجود کے مراتب نزول و عروج دوری ہیں، جو مرتبہ دنیا سے پہلے تھا پس وہ مراتب تنزلات میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو " اولیت " کہتے ہیں اور جو مرتبہ، دنیا کے بعد ہے، وہ مراتب معارج میں سے ایک مرتبہ ہے، جس کو " آخریت " کہتے ہیں۔

برزخ آخر میں ارواح کو صورتیں لاحق ہوں گی، وہ ان اعمال کی صورتیں، اور ان افعال کے نتائج ہوں گے جو دنیا میں گزر چکے ہوں گے، بخلاف برزخ اول کی صورتوں کے۔ لہٰذا ایک دوسرے کے عین ہوئے، لیکن مثالیت میں دونوں مشترک ہیں۔ برزخ اول کو " غیب امکان " کہتے ہیں کیونکہ اس میں جو چیز ہے، اس کا ظہور شہادت میں ممکن ہے اور دوسرے برزخ کو " غیب محال " کہتے ہیں۔ اس لیئے کہ جو چیز اس میں ہے، آخرت کے علاوہ شہادت کی طرف اس کا رجوع ممتنع ہے۔ پہلا برزخ بہت ساروں پر منکشف ہوتا ہے لیکن دوسرا بہت کم لوگوں پر۔

مرتبۂ سادسہ

تنزل خامس : اجسام[۱۸۲]

پانچواں تنزل عالم اجسام ہے، اس کو عالم شہادت بھی کہتے ہیں[۱۸۳]۔
اجسام دو قسم کے ہیں :

۱۔ علویات، مثلاً عرش و کرسی، سبع سمٰوات، ثوابت و سیارے، اور آثار علوی مثلاً رعد و برق اور ابر و باراں۔

۲۔ سفلیات، مثلاً غیر مرکب عنصریات اور مرکبات مثلاً معدنیات، نباتات، حیوانات اور جسم انسانی۔

اسی طرح دوسرے عوالم ہیں، جو عالم اجسام کے تابع ہیں مثلاً حرکت و سکون، ثقل و خفت، لطافت و کثافت، رنگ و نور اور آواز و بو۔

دیکھو، "عما"[۱۸۴] میں عقل کل[۱۸۵] اور نفس کل[۱۸۶] کے بعد ہیولائے کلی اور طبیعت[۱۸۷] کی تخلیق ہوئی۔ ہیولائے کلی[۱۸۸] جس کو "ہباء" کہتے ہیں[۱۸۹]، اجسام کا مادہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عالم کی صورتیں اور اجسام کھولے ہیں۔ اس کو "عنقا" بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ معلوم تو ہوتا ہے لیکن ظاہر نہیں ہوتا، کیونکہ ظہور صورت کو ہوتا ہے، مادے کو نہیں۔ اور طبیعت، لوح محفوظ سے موافقت کی دریافت کے بغیر اللہ تعالیٰ کے حکم سے اجسام میں اثر کرتی ہے۔

وہ ہیولیٰ پہلے کشادگی قبول کیے جیسا ہو۔

وہ کرہ جو سارے عالم اجسام کو محیط ہے، کرۂ عرش عظیم[۱۹۰] ہے، "عما" میں چار فرشتوں نے موجود ہو کر اس کو اٹھایا، اس عرش پر کوئی مادی جسم نہیں بلکہ رحمٰن کا استواء ہے۔

استواء سے مراد عرش پر اس کا ظہور ہے۔ اس لیئے تمام عالم پر اس کی رحمت عام ہوئی کہ کوئی چیز اس کی رحمت سے خالی نہیں، کیونکہ رحمٰن کی رحمت کے مقابل بندوں کا کوئی عمل نہیں بلکہ محض منت ہے، اسی لیئے اس رحمت کو "رحمت امتنانیہ" کہتے ہیں، وہ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں، اسی لیئے اس کو "رحمت مطلقہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ "رحمت وجودی" ہے، یہاں تک کہ غضب میں بھی رحمت ہے کیونکہ مغضوب علیہ کو جب تکلیف پہنچتی ہے تو یہ تکلیف بھی حقائق سے ایک حقیقت ہے۔ جب رحمت کا اس سے تعلق ہوا تو الم موجود ہوا اور یہی غضب اس شخص پر رحمت ہے، مثلاً گناہ کا زنگ دور کرنے کے لئے گنہ گار کو آگ کی تکلیف پہنچتی ہے یا سونے کو آگ میں جلا کر اس کا کھوٹ دور کرتے ہیں یا فصد لگانے والے کی سوئی سے تکلیف ہوتی ہے لیکن جب مرض دور ہوجاتا ہے اور صحت ہوجاتی ہے تو یہ تکلیف عین راحت بن جاتی ہے۔ اسی طرح حدود شرعیہ ــــ مثلاً شرب خمر یا زنا یا قذف کے حدود ہیں۔ اگرچہ نفاذِ حدود کے وقت تکلیف ہوتی ہے لیکن ان حدود سے گناہوں کا ازالہ ہوتا ہے، اس لیئے یہ عین رحمت ہیں۔[۱۹۱]

عرش عظیم کے جوف میں ایک اور جسم مجوف ہے۔ یہ کرسی کریم ہے[۱۹۲] اس کرسی پر رحمٰن کے "دو قدم" دراز ہیں، ایک قدم غضب ہے اور دوسرا قدم رحمت[۱۹۳] اور کرسی میں فرشتے ہیں جو رحمت و غضب کو بندوں تک پہنچانے پر مامور ہیں۔ اسی کرسی کے جوف میں ایک اور کرہ ہے، جس کو "فلک اطلس" کہتے ہیں، یہ عرش تکوین ہے، اس سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ عالم میں چار طبیعتوں کے لیئے کون و فساد ہوتا ہے۔ پھر اس کے جوف میں ایک اور کرہ ہے جس کو "فلک منازل" اور "فلک ثوابت" کہتے ہیں، جس میں ثابت ستارے اور ستاروں کی منزلیں مقرر ہیں۔ یہ چاروں مرکب نہیں ہیں بلکہ ہر دو کے درمیان خلا ہے، جس میں جنت پیدا کی گئی ہے۔ یہ شیخ اکبرؒ کے کشف کے مطابق ہے کیونکہ انھوں نے گیارہ[۱] آسمان ثابت کیے ہیں، جیسا کہ نقش ادریسیہ میں فرمایا ہے کہ فلک شمس کے نیچے سات[۷] افلاک ہیں اور اوپر سات[۷] اور خود فلک شمس پندرھواں ہے چنانچہ فلک شمس کے اوپر جو سات[۷] افلاک ہیں، وہ یہ ہیں۔

۱۔ فلک احمر جو مریخ کا فلک ہے، جس کو قتال و سفاک، خون ریز اور "نحس اصغر" کہتے ہیں۔

۲- فلک مشتری، جو سعد اکبر ہے۔
۳- فلک کیوان، جو زحل کا فلک ہے اور جس کو "نحس اکبر" کہتے ہیں۔
۴- فلک منازل، جس کو "فلک ثوابت" کہتے ہیں۔
۵- فلک اطلس، جو صاف ہے اور اس میں ستارے نہیں ہیں، اس کو "فلک بروج" کہتے ہیں کیونکہ اس میں بروج مقرر ہوئے ہیں۔
۶- فلک کرسی کریم ہے، جو اسم رحیم کا مظہر ہے۔
۷- فلک عرش عظیم ہے، جو اسم رحمٰن کا مظہر ہے۔

اور وہ افلاک جو فلک شمس کے نیچے ہیں، یہ ہیں:

۱- فلک زہرہ، جو سعد اصغر ہے۔
۲- فلک عطارد یا فلک الکاتب، جس کو "دبیر" کہتے ہیں۔
۳- فلک قمر
۴- فلک کرۂ آتش
۵- فلک کرۂ باد
۶- فلک کرۂ آب
۷- فلک کرۂ خاک

مشہور یہ ہے کہ فلک اطلس، عرش اور فلک ثوابت، کرسی ہے۔

شیخ کمال الدین عبدالرزاقؒ کہتے ہیں:

"فلک عرش سے مراد نفس کل اور فلک کرسی سے مراد عقل کل ہے یہ دونوں مرتبے وجود میں مراتب افلاک سے اعظم ہیں اور ان کی روح کو بسبیل مجازنہ فلک کہا جاتا ہے جیسا کہ عناصر کے کروں کو افلاک کہتے ہیں۔"

شیخ رکن الدین شیرازیؒ فرماتے ہیں:

"اگرچہ یہ توجیہ خوب اور اچھی ہے لیکن نفس اور عقل دو امر

معنوی معقول ہیں نہ جسم و جوہر، جبکہ افلاک اور کرّے
مُدرَک، محسوس اور مکانی ہیں۔"

اور شیخ موید الدین جنیدیؒ نے شیخ اکبرؒ کا جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بات کی تائید کرتا ہے کہ دونوں فلک ہیں نہ کہ نفس و روح۔

الغرض، اللہ تعالیٰ نے دو عرش اور دو کرسی کے بعد چار عناصر پیدا فرمائے، ان کے بخارات جو اوپر چڑھے اور جم گئے وہ آسمان بن گئے۔ ہر آسمان میں فرشتے ہیں جو اپنی اپنی مفوضہ خدمات کے انجام دینے میں مصروف ہیں اور اللہ تعالیٰ نے زمین کے نیچے دوزخ کو پیدا فرمایا ہے۔ شیخ المشائخ سید میراں ابوالحسن قادری نے جو اس فقیر کے جدامجد ہیں، کیمیائے خواص میں فرمایا ہے:

"ظهور الوجود في الارواح أتم من ظهوره في عالم
المعاني وظهوره في المثال أكمل من ظهوره في الارواح
فظهوره في الأجسام اكثر واتم من ظهوره في المثال"

ارواح میں وجود کا ظہور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے
جو عالم معانی میں ہے اور امثال میں اُس کا ظہور اکمل ہے، اُس
کے اُس ظہور سے جو ارواح میں ہے۔ پھر اجسام میں اُس کا
ظہور زیادہ اور اتم ہے، اُس کے اُس ظہور سے جو امثال میں ہے۔"

غالباً مرتبۂ اخیرہ میں ظہورِ وجود کے اتمام و اکمال سے حضرت سلطان العشاق کی مراد یہ ہے کہ اجمالاً اصل حقیقت مدرک ہو جائے اور تفصیلاً عقل میں آجائے اور حواس ظاہری سے متخیل، موہوم اور محسوس ہو جائے تاکہ وجود کے خواص اور اُس کے آثار اُس میں بیشتر اور کامل ہو جائیں۔

مرتبۂ سابعہ

تنزل سادس : انسان

چھٹا تنزل انسان ہے۔ انسان کے معنیٰ ہیں مردمک چشم۔ کہتے ہیں جب مردمک سر سب کو دیکھے اور خود اپنے ہی کو نہ دیکھے، تو انسان عین ہے۔ جب کہ احکام وحدت میں حقیقت وحدت حقیقی کے ساتھ تھی تو احکام کثرت پر غالب تھے، بلکہ احکام کثرت تھے ہی نہیں پھر الگ الگ مظاہر میں ظاہر ہوئی کہ ان میں سے ایک مظہر بھی دوسرے مظہر کا جامع نہ تھا۔ اب احکام وحدت پر احکام کثرت غالب ہوئے اور یہاں امر وحدت مخفی ہوا۔

حق تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ اپنی ذات کو مظہر کلی میں ظاہر کرے جو تمام مظاہر نوری، مجالی ظلی، حقائق سری، حقائق جہری، دقائق باطنی اور دقائق ظاہری کا جامع ہو، کیونکہ جامع کمالات وصفات اور جامع اسماء الٰہی کے طور پہ اب تک ذات حق مدرک نہ ہوئی تھی کیونکہ اس کا ظہور صرف اپنے اس خاص مظہر، مجملاً اور متعین کے مطابق ہوتا تھا، جس میں وہ ظاہر ہوئی تھی۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حق کا ظہور عالم ارواح میں ویسا نہیں ہے جیسا کہ عالم اجسام میں ہے کیونکہ ارواح میں (اس کا ظہور) بسیط، فعلی اور نورانی ہے اور اجسام میں ظلماتی، انفعالی اور ترکیبی۔

اب تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ مظہر کلی انسان ہے جو ذات مطلقہ کی مظہریت اور اسماء وصفات اور افعال کی مظہریت کے درمیان جامع ہے۔ اور حقائق وجوبی، اسمائے الٰہیہ کی نسبتوں اور حقائق امکانی وصفات خلق کے درمیان جامع ہے۔ لہٰذا انسان کامل مرتبۂ جمع اور مرتبۂ تفصیل کے درمیان جامع ہوا اور محیط ہوا، اُن تمام

چیزوں کو جو سلسلۂ وجود میں ہیں کیونکہ وحدت اپنے مافیہا کے ساتھ تعین ثانی میں ظاہر ہوئی اور تعین ثانی، اُس چیز کے ساتھ جس کے تحت تین عالم ہیں، انسان میں ظاہر ہوا لہٰذا انسان ان تمام موجودات کا جامع ہے جو ازل سے ابد تک پیدا ہوئے اور ہوتے رہیں گے، اسی لیئے انسان کو "جہانِ صغیر" اور "عالم صغیر" کہتے ہیں۔ عالم بمنزلہ جسد ہے اور انسان مانندِ روح، اسی لیئے عالم کو "انسان کبیر" کہتے ہیں، یہ باعتبار صورت ہے اور باعتبار مرتبہ، عالم، انسان صغیر یا جہانِ صغیر ہے اور انسان، عالم کبیر، کیونکہ یہ خلیفہ ہے اور خلیفہ اعلیٰ اور ارفع ہوتا ہے اُن سے جن پہ اُس کو خلیفہ بنایا گیا۔ انسان کامل خلیفۃ اللہ ہے[195]۔ اور متصرف ہے سارے عالم میں اس لیئے اللہ تعالیٰ کا فیض جس چیز کو بھی پہنچ رہا ہے، وہ انسان کے باطن کے توسط ہی سے پہنچ رہا ہے اور اسی وجہ سے فرشتوں نے اُس کو سجدہ کیا۔ اگرچہ انسان تخلیق میں سب سے مؤخر ہے لیکن چونکہ وحدت کے مشابہ ہے اور مقصودِ تخلیقِ عالم ہے، اس لیئے اِس کو عالم کی "علت غائی" بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا فرمایا ہے، یعنی اپنی صفاتِ جلال وجمال، اپنے اسمائے فعلی و انفعالی اور اوصاف اسمائے کیانی سے پیدا فرمایا اور باقی عالم کو ایک ہاتھ سے پیدا فرمایا۔ یہ نکتہ ملائکہ طبعیہ نہ سمجھ سکے، چنانچہ انہوں نے کہہ دیا:

> "کیا آپ زمین میں، اس شخص کو خلیفہ بنا رہے ہیں جو اُس میں فساد برپا کرے گا اور خوں ریزی کرے گا اور ہم آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں[196]"

ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے صرف اسی ایک اسم کی تسبیح کرتے ہیں، جس کے وہ مظہر ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور بہت سے ہیں جن کی ملائکہ کو خبر تک نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو جو انسان کامل ہیں، پیدا فرمایا اور تمام اسماء ان کو سکھائے کیونکہ انسانِ کامل ذات کا مظہر ہے، جو جامع ہے تمام اسماء کی۔ اس لیئے اسی کی تسبیح ملائکہ کی تسبیح سے کامل تر ہونی چاہیئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ساری کائنات کو فرشتوں کے سامنے پیش کرکے فرمایا کہ اس کائنات کے اسماء مجھے بتاؤ یعنی وہ اسماء بتاؤ، کہ کائنات جن کی مظہر ہے اور ان

اسمار کے ساتھ تسبیح کرتی ہے۔ فرشتوں نے جو تکبر سے پاک ہیں، اعترافِ عجز کیا اور آدمؑ نے وہ سارے نام بتا دیے، اس طرح آدمؑ کی فضیلت ظاہر ہو کر رہی۔

"ابلیس نے سجدہ کرنے سے انکار کیا اور کہا کہ میں آدم سے بہتر ہوں کیونکہ تو نے مجھے آگ سے اور آدم کو کیچڑ سے پیدا کیا ہے" [۱۹۸]

گویا ابلیس نے آدم کو کیچڑ سمجھا اور یہ نہ جانا کہ اس میں ذات تمام صفات و اسمار اور تمام حقائق عالم کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے [۱۹۸] اور اب یہ مظہر جامع ہے۔ ابلیس نے اس مظہر کے مقابلے میں تکبر کیا جو اُسے نہ کرنا چاہیئے تھا اور اسی وجہ سے مردود ہوا۔

ابلیس ایک جن تھا اور اسم "مُضِل" کا مظہر، اس لیئے ممکن ہی نہیں کہ اس سے گمراہی کے علاوہ کچھ اور صادر ہوتا۔ اسی لیئے اس نے کہا تھا:

"اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو ضرور گمراہ کر کے چھوڑوں گا" [۱۹۹]

لہذا گمراہ کرنے کی خدمت اس نے قبول کی تاکہ اس اسم "مُضِل" کا ظہور ہو۔ انسان کامل اگرچہ باطن میں تمام اسمار کا جامع ہے لیکن بصورتِ ظاہری اسم "ہادی" کا مظہر ہے، اسی لیئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو انسان کا دشمن فرمایا۔ چنانچہ انسان کامل سے ہدایت کے سوا کچھ اور ظاہر نہیں ہوتا، اگر کبھی اس سے معصیت سرزد ہو بھی جاتی ہے تو فوراً ہی توبہ و استغفار کرتا ہے یہ بھی ہدایت کا ایک اثر ہے اور اسمار تواب، عفو، غفور کے ظہور کا سبب۔

جب انسان کامل مرتا ہے تو فوراً دوسرا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے تاکہ دنیا باقی رہے۔ جب انسان کامل بالکل باقی نہ رہے گا اور "قائم الولایت" [۲۰۰] وفات پا جائیں گے تو قیامت قائم ہو جائے گی۔ انسانِ ناقص اگرچہ ایک طرح کی جمعیت رکھتا ہے اور فرشتے اس کے ساجد اور فرمانبردار ہیں لیکن یہ سجدہ اس پہ وبال ہوتا ہے کیونکہ اس کا شیطان اس کا ساجد نہیں بلکہ اس پہ غالب ہوتا ہے بلکہ یوں کہو کہ وہ شیطان کا تابع ہو کر اس کا ہر حکم بجا لاتا ہے اور شیطان بدی میں اس کی مدد کرتا ہے۔ فرشتے فی الواقع اس کے تابع ہونے کے باوجود مانع نہیں ہوتے۔ اور

جب وہ نیکی کا ارادہ کرتا ہے تو اگرچہ فرشتے راضی ہوتے ہیں لیکن شیطان مزاحم ہوتا ہے۔ غرض شیطان کی پیروی کی وجہ سے نوبت کفر اور شرک تک جا پہنچتی ہے اور پھر اس مرحلے میں انسان کی صرف صورت باقی رہتی ہے مگر حکم اس پر جانور کا لگتا ہے اور وہ اسفل السافلین میں جا گرتا ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ سیدنا محمد
وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

حواشی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

۱ حمد کہتے ہیں حق تعالیٰ کی عظمت وکبریائی کے بیان کو، اس کی تعریف وثنا کو، خواہ بذریعہ قلب ہو یا بذریعہ جوارح۔

حمد کا لفظ صرف حق تعالیٰ کے لیئے مخصوص ہے، اس لیئے کہ حمد کمالِ ذاتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور حق تعالیٰ کا یہ کمال، ذاتی ہے۔ کائنات میں جہاں، جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی اور کوئی کمال ہے، اس کا سرچشمہ حق تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔ اس کے سوا کسی بھی مخلوق کو کمالِ ذاتی حاصل نہیں۔ مخلوق کا ہر کمال عطائی ہے۔ اس لیئے مستحق حمد صرف حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

۲ حمد کو اگر مطلقاً "تعریف" کے معنیٰ میں لے لیا جائے تو اس کے چار مراتب بن جاتے ہیں۔

۱ــ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی تعریف کی۔
۲ــ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کی تعریف کی۔
۳ــ تیسرے یہ کہ بندے نے اللہ تعالیٰ کی تعریف کی۔
۴ــ چوتھے یہ کہ بندے نے بندے کی تعریف کی۔

ان چاروں مراتب میں تعریف درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کے لیئے ہے کیونکہ کمال ذاتی اسی کو حاصل ہے۔

"مراتب" کا لفظ یہاں ایک اور معنیٰ بھی دے رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کائنات کا

ذرہ ذرہ اللہ تعالیٰ کی حمد کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کی تسبیح حمد ہماری سمجھ میں نہ آرہی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ

اور کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح نہ کر رہی ہو مگر تم ان کی تسبیح کو سمجھتے نہیں ہو۔

(بنی اسرائیل ۱۷ : ۴۴)

شے کی ہر تسبیح اک مرتبہ حمد ہے، اس طرح موجوداتِ عالم کے یہ سارے مراتب بھی اسی کے لیے ہیں۔ نیز "مراتب" کے لفظ سے کتاب کے موضوع "مراتب وجود" کی طرف بھی اک پُر لطف اشارہ ہو رہا ہے، جس سے قاری کے ذہن کو تمہید ہی میں موضوع کی طرف متوجہ کرنا مقصود، معلوم ہوتا ہے۔

۳ کائنات کی ایک ایک چیز، چمنستانِ دہر کا پتہ پتہ، اور صحرائے وجود کا ذرہ ذرہ، چیخ چیخ کر زبانِ حال سے کہہ رہا ہے کہ میں خود بخود موجود نہیں ہو گیا، میں قائم بالذات نہیں ہوں، بلکہ میرا وجود، وجودِ حقیقی کا محتاج ہے۔ میرا وجود نشان ہے اس کے وجود کا۔ اسی طرح ساری کائنات اسی موجود بالذات کی نشان دہی کر رہی ہے، بلکہ زیادہ سچی بات وہی ہے جو حضرتِ مصنف قدس سرہٗ نے کہی کہ کائنات سے موجود نمائی بھی وہی موجود بالذات کر رہا ہے اور کائنات کو موجود نما بنایا ہے کہ اسی مخلوق سے خالق کے گھر کا پتہ ملتا ہے۔

۴ "حقیقت محمدیہ" کس طرح ذات کی وحدت ہے اور کس طرح کائنات کی اصل، اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی، یہاں صرف اتنا ذہن نشین رکھنا کافی ہے کہ "حقیقت محمدیہ" ہی واقعۃً وجہِ وجودِ کائنات ہے اور یہی رونقِ بزمِ کائنات۔ لولاک لما خلقت الافلاک*

۵ شریعت و طریقت دونوں ہی ان حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے مروی ہیں۔ دونوں قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ شریعت ظاہر کی فقہ ہے یعنی عبادات و معاملات کے ارکان و اعمال، جسم و جوارح کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد

* اگر آپ نہ ہوتے تو میں کائنات کو پیدا نہ کرتا۔

کی فقہ، شریعت کہلاتی ہے۔ طریقت باطن کی فقہ ہے یعنی خشوع و خضوع، حضوریٔ قلب، دل سے یادِ حق، ان کے اعمال و احکام اور ان کے اصلاح و فساد کی فقہ، طریقت کہلاتی ہے۔

شریعت کے احکام دو قسم کے ہیں:

۱۔ وہ جن کا تعلق جسم و جوارح اور ظاہر سے ہے مثلاً عبادات، حسنِ معاملات وغیرہ، یہ اوامر ہیں جبکہ اعمالِ شرک و کفر اور سوئے معاملات وغیرہ نواہی ہیں۔

۲۔ وہ جن کا تعلق قلب اور بطون سے ہے مثلاً ایمان و عقائد، صبر و شکر، رضا و توکل، تفویض و اخلاص، انکسار و تواضع وغیرہ، یہ مامورات ہیں اور شمائل کہلاتے ہیں اور عقائد باطلہ، بے صبری و ناشکری، حرص و ہوس، ریا و تکبر وغیرہ، یہ مناہی ہیں اور رذائل کہلاتے ہیں۔

یہ ہر دو قسم کے احکام یکساں مامور بہ ہیں۔ ان سب پر عمل یکساں فرض ہے، لیکن مطلوب قلبی مامورات ہیں کیونکہ اخلاص انہی میں ہوتا ہے۔ اخلاص نام ہے طہارتِ قلبی کا جو باطن ہے۔ باطن کی طہارت، موجبِ فلاح و براءت ہے اور باطن کی کدورت، موجبِ خسران و ہلاکت۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا ۝

یقیناً فلاح پا گیا وہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اس کو دبا دیا۔

(الشمس ۹۱ : ۹، ۱۰)

نیز فرمایا:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ ۝ اِلَّا مَنْ اَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ ۝

جس دن نہ مال کام آئے گا نہ اولاد بجز اس کے کہ کوئی شخص قلبِ سلیم لے کر اللہ کے حضور حاضر ہو۔

(الشعراء ۲۶ : ۸۸، ۸۹)

شریعت و طریقت دونوں ضروری ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے قائم رہتے ہیں شریعت ظرف ہے اور طریقت مظروف۔ شریعت نہ ہو تو طریقت کہاں اور طریقت نہ ہو تو شریعت خالی۔

صوفیۂ کرامؒ نے شریعت کو چھلکا اور طریقت کو مغز اسی معنیٰ میں کہا ہے کہ مغز کے بغیر چھلکا بے سود اور چھلکے کے بغیر مغز کا وجود ہی نہیں، مگر جہلاء نے اس بلیغ جملے کے معنیٰ یہ لے لیے کہ اصل شے طریقت ہے اور شریعت پھینک دینے کی چیز ہے، جس طرح چھلکا پھینک دیا جاتا ہے۔ استغفراللہ۔

ف۶ "حقیقت اور معرفت کے ماہر ہیں" — یعنی ان میں ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ اس بحر ذخار کے شناور ہیں۔ لفظ حقیقت کا استعمال صوفیۂ کرامؒ کے پاس متعدد طور پر ہوتا ہے۔

۱- ایک استعمال تو یہ ہے کہ لفظ حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، یہاں حقیقت سے مراد باطن اور مجاز سے مراد ظاہر ہوا کرتا ہے مثلاً عالم شہادت مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم امثال حقیقت ہے اور عالم امثال مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم ارواح حقیقت ہے۔ عالم ارواح مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالم اعیان حقیقت ہے اور عالم اعیان مجاز ہے جس کے مقابلے میں علم حقیقت ہے اور علم مجاز ہے جس کے مقابلے میں ذات، حقیقت ہے۔ اور چونکہ ذات ہر شے کی مُبدِع ہے اس لیئے وہی حقیقۃ الحقائق ہے۔ حقیقۃ کل شیٍ ھوالحق*

۲- دوسرا استعمال حقیقت کا، اعتبارات کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ ذات حق ہر شے کی حقیقت ہے اور ہر شے کا وجود اعتباری ہے۔ اس کا وجود، وجود حق سے قائم ہے۔

۳- تیسرا استعمال حقیقت کا اس موقع پر ہوتا ہے، جہاں کسی چیز کو فی الواقع یا نفس الامری کے طور پر بیان کرنا منظور ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر حقیقت سے مراد صور علمیہ اور اعیانِ ثابتہ سے ہوتی ہے۔ جنھیں حقائق الممکنات بھی کہتے ہیں (ان کی تفصیل ان شاء اللہ واحدیت کے حواشی میں آئے گی)

معرفت: یہ علم باللہ کا دوسرا نام ہے جو ذات حق کی عطا سے حاصل ہوتا ہے۔ اس پر کسی کا حق نہیں۔ وہ جس کو، جب چاہیں، جتنا چاہیں اپنی معرفت سے نواز دیں۔ یہ مکمل کسی کو حاصل ہوئی ہے نہ ہوگی۔ نہ ولی کو نہ نبی کو۔ جس معرفت پر کوئی بھی مطلع نہیں، وہ ذات کا پوشیدہ خزانہ ہے۔ گنج مخفی ہے۔ اور جس معرفت پر حق تعالیٰ ہی کی عطا سے اطلاع ہو جاتی

* ہر شے کی حقیقت ہی حق ہے۔

ہے، اس کو بھی الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا، وہ ایسی ہے جیسے شکر میں اس کی مٹھاس اور املی میں اس کی کھٹاس۔

ع ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نچشی

شریعت و طریقت اور حقیقت و معرفت کو سمجھنے کے لیئے، اس مثال پر غور کیجئے کہ شریعت ایک درخت ہے اور طریقت اس کا پھل، اس کو چکھنا حقیقت ہے اور معرفت اس لذت کا نام ہے جو درخت سے پھل توڑ کر چکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور بعض صوفیہ کرامؒ اس بات کو یوں بھی سمجھاتے ہیں کہ شریعت راستہ ہے اور اس پہ چلنا طریقت ہے۔ منزل پہ پہنچ جانا حقیقت ہے اور آسودگیٔ منزل کا نام معرفت ہے — بہر حال کچھ ہو، سب افہام و تفہیم کی کوششیں ہیں۔

لالہ و گل سے تجھ کو کیا نسبت
نا مکمل سے استعارے ہیں (جگرؔ)

۲۷ سید ابوالحسن ثانی قادری ورنگلی ؒ — یہ حضرت مصنف قدس سرہٗ کے پردادا اور حضرت سلطان العشاق میراں سید ابوالحسن حسینی قادری قدس سرہٗ کے پوتے ہیں۔ حضرت سلطان العشاق کا مزار مبارک آج بھی عرس جاگیر (ورنگل) میں مرجع خلائق ہے۔ آپ اپنے سلسلے کے ایک کثیر التصانیف عالم و صوفی بزرگ گزرے ہیں۔ کیمیاء الخواص تصوف میں آپ کی مشہور عربی تصنیف ہے۔ سلطان العشاق آپ کا لقب تھا۔

۲۸ "تنزلات ستہ" یعنی چھ تنزلات — وجود نے مرتبۂ اولیٰ یا مرتبہ لاتعین سے جن زینوں سے علی الترتیب نزول فرما کر اس کائنات کی گلشن آرائی فرمائی ہے، انھیں تنزلات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ "تنزل" تصوف کی ایک خاص اصطلاح ہے اور اپنے استعمال میں لغوی معنی سے بالکل ہٹی ہوئی ہے۔ لغت میں اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آجانے کا نام تنزل ہے مثلاً ایک افسر کا تنزل کلرکی میں ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اب افسر نہ رہا بلکہ کلرک ہو گیا۔ اوپر کی منزل سے نیچے کی منزل میں اتر آیا چنانچہ اوپر کی منزل اس سے خالی اور نیچے کی منزل پر ہو گئی۔ مگر صوفیہ کرامؒ میں تنزل کے یہ معنی نہیں ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ الآن کما کان۔ یہ جملہ تغیرات شہودی اور اعتباری ہیں خواہ

وہ علمی ہوں یا عینی - جب یہ کہا جاتا ہے کہ جملہ تنزلات شہود میں واقع ہوئے ہیں نہ کہ وجود میں تو اس سے مراد یہی ہوتی ہے کہ تنزلات اعتباری ہیں نہ کہ حقیقی - ان تنزلات کو کبھی تعینات، کبھی تجلیات کبھی تقییدات اور کبھی اعتبارات بھی کہتے ہیں۔

۹ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کوئی معمولی سا رسالہ ہے جو صرف مبتدی ہی کے لیئے مفید ہے - تنزلات ستہ، تصوف کا ایک ایسا بنیادی مضمون ہے، جس کے سمجھنے پر ہی تصوف کے بیشتر مسائل کا سمجھنا منحصر ہے - بلکہ ہمارے نزدیک تو اس کو سمجھے بغیر تصوف کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ مضمون کی اسی بنیادی اہمیت کی وجہ سے حضرت مصنف قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ ابتداء ہی میں اس کو سمجھ لینا مفید ہے، تصوف کے اس اہم مضمون کو حضرت مصنف قدس سرہٗ نے اس رسالے میں دریا بہ کوزہ کی مانند سمو کر سالکانِ طریقت، طالبانِ حقیقت اور تشنگانِ معرفت کی راہ آسان کر دی ہے - فجزاھم اللہ احسن الجزاء -

۱۰ "احدیت" ذات حق کا ایک مرتبہ ہے جو وہم و گمان سے پاک ہے - اس میں کثرت کی گنجائش نہیں، یہاں ذات قیود سے آزاد ہوتی ہے - اطلاقیت اس مرتبہ کا خاصہ ہے - احدیت میں اعتباراتِ ذات، علم، نور، وجود اور شہود ضرور ہوتے ہیں - اس مرتبہ میں حق تعالیٰ خود ہی علم ہے، خود ہی عالم اور خود ہی معلوم - خود نور، خود منوِر اور خود منوَّر - خود وجود، خود واجد اور خود موجود - اسی طرح خود شہود، خود شاہد اور خود مشہود - مگر اس مرتبہ میں ان اعتبارات کو بوجوہ ملحوظ نہیں رکھا گیا کیونکہ یہاں کسی قسم کے تعدد اور اعتبارِ غیریت کو دخل نہیں ہے - یہ سقوطِ اعتبارات کی جہت ہے -

۱۱ "حقیقت" — یعنی وجود حقیقی -

۱۲ "جو اپنے آپ موجود تھی" — یعنی موجود بالذات تھی - اس کو کسی نے وجود نہیں بخشا تھا بلکہ وہ خود بخود موجود تھی - اس موقع پر وجود، موجودات ثلاثہ اور عللِ وجود کو سمجھ لینا چاہیئے جس سے آنے والے مضمون کو سمجھنے میں آسانی ہوگی -

وجود کے دو معنی ہیں -

۱۔ کون وحصول، یہ مصدری معنیٰ ہیں، اعتباری اور ذہنی ہیں۔ ان کا شمار معقولات ثانیہ* میں ہوتا ہے یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنیٰ خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشا البتہ خارج میں پایا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں تو عقل میں "زید" کو الگ اور "ہے" کو الگ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ "زید ہے" اس میں ہمارا زید کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا، کون وحصول ہے۔

(۲) مابہ الموجودیۃ: یہ وجود کے دوسرے معنیٰ ہیں یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنیٰ اول یعنی معنیٰ مصدری "کون وحصول" کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اس معنیٰ کی رو سے وجود خارجی حقیقی شے ہے۔ امر ذہنی نہیں۔ زید کو دیکھ کر جب ہم "زید ہے" سمجھتے ہیں تو ہمارا "ہے سمجھنا" تو ہوا کون وحصول اور خود "زید" ہوا مابہ الموجودیۃ یا موجود۔

مابہ الموجودیۃ خارج میں ہوتا ہے اور کون وحصول کا مبدأ، منشأ، منتزع عنہ، اصل، حقیقت یا ذات ہوتی ہے کیونکہ کون وحصول ایک امر انتزاعی علمی یا مفہوم ہے جو بالذات خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس کا مابہ الموجودیۃ خارج میں موجود ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق اسی دوسرے معنیٰ میں ہوتا ہے نہ بمعنیٰ اول۔ وجود اس معنیٰ میں صرف حق تعالیٰ کا ہے۔ اس کا غیر عدم محض ہے اور عدم محض، لاشئے محض ہے۔ شیخ رکن الدین شیرازی فرماتے ہیں:

الوجود عدم العدم والعدم عدم الوجود

عدم کا عدم وجود ہے اور وجود کا عدم، عدم ہے

---

* معقولات ثانیہ میں دو قسم کے مفاہیم شامل ہوتے ہیں۔

(۱) ایک تو وہ مفاہیم ہیں جو موجود ذہنی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً "جزئیت" اور "کلیت"، ظاہر ہے کہ کوئی شے جب تک ذہن میں مستقر اور مرتسم نہ ہو، وہ "جزئیت" کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے نہ "کلیت" کے ساتھ

(۲) دوسرے وہ مفاہیم ہیں۔ جن کے سمجھنے کے لیے نفس ذات کافی ہو اور کسی اضافت یا مقائسہ کی ضرورت پیش نہ آئے مثلاً وجود، کہ یہ کسی اضافت اور مقائسہ کے بغیر بھی سمجھا جا سکتا ہے بخلاف قیام اور قعود کے، کہ ان کو سمجھنے کے لیے نفس ذات کافی نہیں بلکہ کوئی ہیئت اور وضع بھی ضروری ہے جو وجود کو عارض ہو اور اس سے قیام وقعود کا مفہوم لیا جا سکے۔

موجودات تین قسم کے ہیں، جو موجودات ثلاثہ کہلاتے ہیں۔

(۱) موجود وجودی

(۲) موجود ذہنی

(۳) موجود اضافی۔

۱ - موجود وجودی: یہ موجود اول ہے جو قائم بالذات ہوتا ہے اور اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ دوسرے موجودات اپنے قیام میں اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اللہ غنیٌ وانتم الفقرا ء سے اسی طرف اشارہ ہے۔

۲ - موجود ذہنی: یہ صرف ذہن یا علم میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں آتا۔ یہ اپنے قیام میں موجود وجودی کا محتاج ہوتا ہے اور چونکہ یہ موجود وجودی کی صفت ہے، اس لیے لاینفک عن الذات ہے۔ کیونکہ ذات سے لوازم ذات کبھی جدا نہیں ہو سکتے مثلاً کائنات قبل تخلیق، علم الٰہی میں یعنی معلومات حق جن کو صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں صور علمیہ یا اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ متکلمین انہیں "معدوم معلوم" کہتے ہیں۔ علماء اور حکماء کی اصطلاح میں انہی کو "ماہیات" کہا جاتا ہے اور معتزلہ کے ہاں ان کے لیے "شئے ثابت" کی اصطلاح ہے۔

۳ - موجود اضافی: یہ قائم بالغیر ہوتا ہے اور نسبت و اضافت کے ساتھ موجود وجودی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ موجود وجودی سے الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا مثلاً موم سے ہزاروں شکلیں بنائی جائیں، وہ ساری کی ساری موجود اضافی ہوں گی، جن کا وجود موم پر قائم ہوگا۔ یہ تمام شکلیں موم ہی کی طرف منسوب اور مضاف ہوں گی مثلاً موم کی گڑیا۔ موم کا گھوڑا وغیرہ۔ ان شکلوں کے مٹ جانے سے موم نہ مٹ جائے گا۔ یہ شکلیں گویا موم کے تعینات ہیں جو اپنے قیام میں موم کے محتاج ہیں لیکن موم اپنے قیام میں ان تعینات کا محتاج نہیں۔ یہ شکلیں نہ ہوں، موم پھر بھی موم ہے۔ اللہ غنیٌ و انتم الفقرا ء۔ وہ بے نیاز ہے، تم محتاج ہو۔ کسی دریا کے کنارے کھڑے ہو کر دیکھیں، کہیں موج ہے کہیں حباب، کہیں دھارا کہیں گرداب۔ یہ سب کیا ہیں؟ یہ موجود اضافی ہی تو ہیں۔ یہ تمام اشکالِ آب ہیں، موج و حباب، دھارے اور گرداب کے مٹ جانے سے

آب نہ مٹ جائے گا۔ یہ ساری شکلیں آب پہ آئی ہیں۔

واجب سے ظہورِ شکلِ امکانی ہے
وحدت میں دوئی کا وہم، نادانی ہے
دھوکا ہے نظر کا، ورنہ عالم ہمہ اوست
گرداب، حباب، موج، سب پانی ہے

(امجد حیدرآبادی)

اور خوب کہا ہے کسی نے:

ذکر جب چھڑ گیا قیامت کا
بات پہنچی تری جوانی تک

کائنات کی کسی چیز کا ذکر کیا جائے، بات وجودِ حقیقی (حق تعالیٰ) تک جائے گی کیونکہ علۃ العلل وہی ہے۔ غایۃ الغایات اسی کو کہتے ہیں۔ منطق اور فلسفے کی اصطلاح میں وجود کی علتیں چار ہیں، جنھیں عللِ وجود کہا جاتا ہے۔

۱۔ علت مادی: یہ شے کی مادی علت ہوتی ہے، جس پہ شے کا وجود ہوتا ہے یعنی مادہ۔

۲۔ علت فعلی: جب کوئی چیز بنائی جاتی ہے تو اس کے بنانے کا عمل یعنی فعل تخلیق علت فعلی کہلاتا ہے۔

۳۔ علت صوری: جو چیز بنائی جائے گی، اس کی کوئی نہ کوئی شکل تو ہوگی ہی، یہی شکل وصورت اس کی علت صوری کہلاتی ہے۔

۴۔ علت غائی: جب کوئی چیز بنائی جائے تو آخر کسی مقصد کے تحت ہی تو بنائی جائے گی کوئی نہ کوئی غرض وغایت ضرور ہوگی جس کے لیے اس شے کو وجود بخشا جا رہا ہوگا بس یہی مقصد اور غرض، اس کی علت غائی ہے۔

اُس کا بنانے والا، اُس کا خالق۔ گویا علۃ العلل ہے یہ ساری علتیں اُسی کی وجہ سے قائم ہوتی ہیں مثلاً بنانے والے نے لکڑی کا تخت بنایا۔ لکڑی تو ہوتی علت مادی، عمل نجاری بنا علت فعلی، تخت ہوا علت صوری۔ اب اس پہ وہ بیٹھ گیا تو گویا اس کی علت غائی پوری ہوگئی کیونکہ اس نے

تخت اسی مقصد کے لیے بنایا تھا۔ غایتِ تخت سازی یہی تھی۔ تخت برائے تخت فعل عبث ہے۔ ہاں، تخت برائے جلوس ایک بامقصد بات ہے۔

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا

تو کیا تمہارا خیال ہے کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلامقصد پیدا کر دیا ہے؟ (المؤمنون ۲۳ : ۱۱۵)

حق تعالیٰ کی طرف فعل عبث منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عیب ہے اور حق سبحانہ وتعالیٰ ہر عیب سے منزہ ہے۔ اس نے ہم کو ہمارے لیے خلق نہیں کیا ہے بلکہ اپنے لیے خلق کیا ہے — عرفانِ ذات کے لیے خلق کیا ہے۔ ورنہ محض عبادت کے لیے کروبیاں کم نہ تھے۔ اس موقع پر فاحببتُ ان اعرف قابل توجہ ہے۔ یہ حبِ عرفان ہی تو مقصدِ وجود ہے نہ کہ ہم اپنا خود ہی مقصدِ وجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون کی تفسیر لیعرفون سے فرماتے ہیں۔

۱۳ہ "ھویت" کا لفظ ھُوَ سے مشتق ہے جو غائب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ہویت سے حق تعالیٰ کی کنہِ ذات کی طرف اس کے اسماء وصفات کے اور اس کی غیبوبیت کے اعتبار سے اشارہ ہے۔ حق تعالیٰ کی غیبوبیت اس کی عین شہادت ہے اور اس کی شہادت، عین غیبوبیت، انسان کی غیبوبیت اور شہادت پر اس کی غیبوبیت اور شہادت کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وہ بالذات ایسا غیب ہے جو اسی کے شایانِ شان ہے اور اس کی شہادت بھی اسی کے شایانِ شان ہے۔ وہ ایسا ہے جیسا کہ وہ خود کو جانتا ہے — ماعرفناك حق معرفتك

۱۴ہ ارادے کے نویں مرتبے کو صوفیۂ کرام عشق کہتے ہیں۔ مراتبِ ارادہ ان کے ہاں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ارادہ : ابتدائی میلان ورغبت۔

۲۔ وَلَع : ارادے سے ذرا شدید، میلانِ قوی

۳۔ صَبابت : محبوب کی طرف جھکاؤ۔

۴۔ شغف : محبوب کے لیئے فراغتِ کلی، محبوب کا خیال جب دل میں جاگزیں ہوجائے۔

۵۔ ھویٰ : غیر سے جب دل غافل ہوجائے۔

۶۔ غرام : جب چاہت کے اثرات جسم پر بھی ظاہر ہونے لگیں۔

۷۔ حُبّ : جب میلان ورغبت کی علتیں بھی درمیان سے ہٹ جائیں۔

۸۔ وُدّ : جب میلان میں جوش آجائے اور محب فانی زخود ہوجائے۔

۹۔ عشق : جب محب اور محبوب میں امتیاز ختم ہوجائے۔

مرتبۂ عشق میں عاشق، معشوق کو دیکھتا ہے مگر پہچانتا نہیں، ما عرفناک حق معرفتک۔ معشوق کو دیکھ کر عاشق میں کوئی از خود رفتگی پیدا نہیں ہوتی۔ وہ سمندر کی طرح اتھاہ ہوجاتا ہے۔ تلوین ختم ہوچکی ہوتی ہے اور مقام تمکین پہ فائز ہوجاتا ہے۔ قیس عامری کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب اس کے قریب سے گزرتے ہوئے لیلیٰ نے اس کو دعوت ہم کلامی دی تو مجنوں نے اس سے کہا "میرا راستہ چھوڑ دے اور مجھے لیلیٰ ہی میں مشغول رہنے دے" حالانکہ اس وقت خود لیلیٰ اس سے مخاطب تھی۔ یہ وصل و قرب کا انتہائی اعلیٰ مقام ہے۔ اس میں عارف اس چیز ہی کا انکار کر دیتا ہے جس کی اس نے شناخت کی تھی۔ پھر نہ کوئی عارف رہتا ہے اور نہ معروف۔ نہ عاشق نہ معشوق، صرف عشق باقی رہ جاتا ہے۔ جو ذاتِ مطلق کا نام ہے۔ جس کا نہ اسم ہے نہ رسم۔ نہ نعت نہ وصف۔

نہ اسمم نہ جسمم نہ اینم نہ آنم
چہ رازِ عیانم! چہ سرِ نہانم (جیلمؔ)

(نہ اسم ہوں نہ جسم ہوں نہ یہ ہوں نہ وہ ہوں۔ کیا رازِ عیاں ہوں!
کیا سرِ نہاں ہوں!)

اور اسی منزل پہ پہنچ کر ایک اور عاشق کہہ اٹھتا ہے :

العشق نار اللّٰہ الموقدہ
فانوبھا وطلوعھا علی الافئدہ (شیخ عبدالکریم جیلیؒ)

(عشق اللہ تعالیٰ کی بھڑکائی ہوئی وہ آگ ہے جس کا طلوع اور غروب دلوں پر ہوتا ہے)

یہاں شاعر کا اشارہ نَارُ اللّٰهِ الْمُوْقَدَةُ ۝ الَّتِیْ تَطَّلِعُ عَلَى الْاَفْـِٕدَةِ (الھمزہ ۱۰۴ : ۶، ۷) کی طرف ہے مگر واضح رہے کہ یہ ایک صوفی کا اعتبار ہے، تفسیر نہیں۔ اعتبار کی تشریح انشاء اللہ آگے آئے گی۔

محبت ایک مقناطیسی کشش ہے جو کسی کو کسی کی جانب کھینچتی ہے۔ کسی میں حسن و خوبی کی ایک جھلک دیکھ کر اس کی جانب طبیعت کا مائل ہو جانا، دل میں اس کی رغبت، اس کا شوق، اس کی طلب و تمنا اور اس کے لیئے بے چینی کا پیدا ہو جانا، اس کے خیال میں روز و شب رہنا، اس کی طلب میں تن من دھن سے منہمک ہو جانا اس کے فراق سے ایذا اور اس کے وصال سے راحت پانا، اس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی رضا میں اپنی رضا، اسی کی ہستی میں اپنی ہستی کو گم کر دینا، یہ سب محبت ہی کے کرشمے ہیں۔

من تو شدم تو من شدی، من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نہ گوید بعد ازیں، من دیگرم تو دیگری (خسرو)

(میں "تو" ہو جاؤں تو "میں" ہو جا۔ میں جسم ہو جاؤں تو جان ہو جا، تاکہ بعد میں کہیں یہ نہ کہہ دے کہ میں اور ہوں، تو اور ہے)

محبت ایک عالمگیر جذبہ ہے۔ ظہورِ حیات کے اختلافِ مدارج کی مناسبت سے ظہورِ محبت کے مراتب میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے اور پھر یہی محبت مختلف مدارج میں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے۔ غیر ذی روح مادی ذرات میں اِسے کشش کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور ذوی الارواح میں اِس کشش کا نام محبت ہو جاتا ہے اور جب ارفع و اعلیٰ ہستیوں میں محبت بھی اپنی اعلیٰ اور ارفع قدروں کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے تو اُسے عشق کہتے ہیں۔

کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق (اقبال)

غرض محبت کے اس انتہائی مرتبہ کا نام عشق ہے۔ یہ قطعی غلط ہے کہ عشق کا لفظ صرف

عشق مجازی ہی کے لیئے استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لفظ عشق ہر دور میں عشق حقیقی اور پاکیزہ محبت کے معنیٰ میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ بالخصوص صوفیۂ کرامؒ کے پاس تو عشق نام ہی معراجِ محبت کا ہے۔ اسی لیئے تو وہ دنیا و آخرت دونوں سے دونوں ہاتھ اٹھا کر اپنے محبوب حقیقی کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ ان کی رسم بسم اللہ ہی ترک دنیا و ترک عقبیٰ سے ہوتی ہے۔

محبت معرفت کی محتاج ہے اور معرفت محبت کی۔ محبت کو معرفت پہ تقدم حاصل ہے اور معرفت کو محبت پہ۔ بظاہر یہ ایک متضاد بات معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں۔ محبت، معرفت کا نتیجہ ہے اور معرفت محبت کا یعنی معرفت کے بغیر محبت پیدا نہیں ہوتی اور بغیر محبت کے معرفت میں ترقی نہیں ہوتی۔ محبت سے قبل اجمالی معرفت کی ضرورت ہوتی ہے اور محبت کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے تفصیلی معرفت بطورِ انعامِ محبت عطا فرمائی جاتی ہے جو لازمہ ہوتی ہے قرب و وصال کا۔

عشق چونکہ محبت کا اعلیٰ و ارفع مقام ہے اس لیئے یہ صرف انسان ہی کے حصہ میں آیا ہے جو مخلوقات میں سب سے اعلیٰ و ارفع مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ فرشتے بھی اس عشق سے محروم ہیں۔ حضرت خواجہ فریدالدین عطارؒ فرماتے ہیں :

قدسیاں را عشق ہست و درد نیست

درد را جز آدمی در خورد نیست (عطارؒ)

(فرشتوں کو عشق ہے لیکن درد نہیں۔ اور درد انسان کے علاوہ کسی کے لائق بھی نہیں)

درد اس قلق اور سوز دروں کا نام ہے جو ایک عاشق فراق محبوب اور آرزوئے وصال میں محسوس کرتا ہے اور یہ صرف انسان کا حصہ ہے۔ فرشتے تو اس کائنات کے مشینی پرزے ہیں۔ ان کا عشق کششِ ذرات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ذرات میں احساس نہیں ہوتا اور فرشتوں کو اس کا احساس ہے۔ اسی احساس کی بناء پہ فرمایا "قدسیاں را عشق ہست" درد و تڑپ البتہ ان سے مفقود ہے۔ نہ تمنائے قرب ہے، نہ آرزوئے وصال۔

اسی لیئے ساقی ہی "درد نیست" بھی کہہ دیا۔ اس کے برخلاف جو عشق انسان کے حصہ میں آیا ہے، اس میں درد بھی ہے اور تڑپ بھی۔ سوز بھی ہے اور بے تابی بھی۔ یہ عشق اک آگ ہے جو ہر وقت عشاق کے دلوں کو جلاتی رہتی ہے اور یہ عشق ہی ہے کہ جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہوتی۔ کیوں؟ اس لیئے کہ محبت کے بغیر معرفت نہیں ملتی اور جس کی معرفت ہی نہیں اس پہ ایمان و یقین کامل کس طرح ہو سکتا ہے۔ عبادت اس عشق کے بغیر ناقص رہتی ہے۔ امام بے حضور ہوتا ہے اور نماز بے سرور۔ سجدے کھوکھلے ہوتے ہیں اور دعائیں رسمی۔ عشق کے بغیر عبادت بے سود اور عبادت کے بغیر عشق بے فیض۔ جو اطاعت محبت سے کی جائے وہ اس اطاعت سے ہزار درجہ بہتر ہے جو خوف سے کی جاتی ہے۔ عبادت بغیر عشق، زہدِ خشک، اور زہدِ خشک سے بدتر کوئی آزار نہیں۔ عشق دنیا و آخرت کے سارے غموں سے آزاد کر دینے والی چیز ہے۔ سلوک کا دار و مدار اسی عشق پر ہے۔ اِدھر تحبّون اللّٰہ ہے تو اُدھر یحببکم اللّٰہ۔ محبت اِدھر بھی ہے اور اُدھر بھی۔ دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوئی۔

مولائے روم فرماتے ہیں:

مرحبا اے عشق خوش سودائے ما	اے طبیبِ جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما	اے تو افلاطون و جالینوس ما
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد	کوہ در رقص آمد و چالاک شد
عشق آں شعلہ است کو چوں بر فروخت	ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت
در نگنجد عشق در گفت و شنید	عشق دریائیست قعرش ناپدید
شرحِ عشق ار من بگویم بر دوام	صد قیامت بگذرد آں ناتمام
عاشقی پیدا است از زاریِ دل	نیست بیماری چوں بیماریِ دل
ملتِ عشق از ہمہ دینہا جدا است	عاشقاں را مذہب و ملت خدا است (رومی)

(اے عشق، اے ہمارے بہترین مشغلے مرحبا! اے ہماری تمام بیماریوں کے معالج مرحبا! اے ہماری نخوت اور تفاخر کی دوا مرحبا! اے ہمارے افلاطون

اور اے ہمارے جالینوس مرحبا! جسم خاکی عشق کی وجہ سے افلاک پر پہنچ گیا٭ اور پہاڑ جھوم اٹھا اور سنبھل گیا۵۔ عشق وہ شعلہ ہے کہ جب بھڑکتا ہے تو معشوق کے سوا باقی سب کچھ پھونک ڈالتا ہے۔ عشق، گفت وشنید میں نہیں سماتا عشق وہ سمندر ہے جس کی تہ مفقود ہے۔ اگر میں عشق کی تفسیر کرتا جاؤں تو سو قیامتیں گزر جائیں، مگر تفسیر تمام نہ ہو، عشق دل کے رونے سے ظاہر ہے۔ بیماری دل کی مانند کوئی بیماری نہیں۔ مذہب عشق تمام مذاہب سے الگ ہے۔ عشاق کا دین ومذہب، بس خدا ہی ہے)

جب محبت کی انتہا اور اکمل ترین کیفیت وصورت کا نام عشق ہے تو عشق کا محل بھی وہی ہو سکتا ہے جو سب سے زیادہ اعلیٰ وارفع ہو، اور وہ ذات حق کے سوا کوئی اور نہیں۔ اس کائنات میں جو کچھ ہے اور جس قدر حسن وجمال اور خوبی وکمال یہاں پایا جاتا ہے، اس کی اصل اور حقیقت، منبع اور سرچشمہ صرف ذات حق ہے۔

اے جملہ جہاں حسنت آخر چہ جمال است ایں
پیدائی وپنہائی آخر چہ کمال است ایں
در ہر چہ نظر کردم غیر از تو نمی بینم
غیر از تو کسے باشد حقا چہ مجال است ایں

(یہ کیسا جمال ہے کہ سارا جہاں بس تیرا ہی حسن ہے۔ یہ کیسا کمال ہے کہ تو ظاہر بھی ہے اور پوشیدہ بھی۔ میں جس چیز کو بھی دیکھتا ہوں، تیرے سوا کوئی نظر نہیں آتا۔ خدا کی قسم! تیرے سوا کوئی ہو، یہ کس کی مجال ہے!)

٭ یہ اشارہ ہے واقعہ معراج کی طرف۔

۵ یہ اشارہ ہے اُس واقعہ کی طرف کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اصحاب ثلاثہ یعنی حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ساتھ کوہ احد پر قیام فرما تھے، احد ہلنے لگا، آپ نے احد کو مخاطب کر کے فرمایا "ٹھہر جا، تیری پشت پر اس وقت ایک نبی ایک صدیق اور دو شہیدوں کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے، چنانچہ احد بموجب ارشاد نبوت، تھم گیا۔ مولائے روم نے، احد کے ہلنے کو "در رقص آمد" اور اس کے تھم جانے کو "چالاک شد" سے تعبیر فرمایا۔

جب وجودِ حقیقی ایک ہے اور کائنات میں سب اُسی کی کسی نہ کسی صفت کا پرتو ہے تو حقیقت یہ ہوئی :

حسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشمِ عاشقاں خود را تماشا کردۂ

(تو نے اپنا ہی حسن، حسینوں کے چہرے سے ظاہر کیا اور پھر عاشقوں کی نظر سے اپنا آپ تماشا دیکھا)

جب خود بینی و خود نمائی کے تیر ایک ہی ترکش سے نکل رہے ہیں۔ جب ناظر و منظور، شاہد و مشہود اور طالب و مطلوب کی اصل ایک ہے تو تصوف کی زبان میں عشق کی تعریف یہ ہوگی:

[جمیل حقیقی کا جمعاً و تفصیلاً اپنے کمال کی جانب میلان]

جس کی ابتدا رحُبِ عرفانِ ذات سے ہوئی اور جس کو بعض صوفیۂ کرام مرتبۂ لاتعین میں ذات کا نام قرار دیتے ہیں۔

۱۵ ؎ "اس مرتبہ" — سے مراد، مراتب وجود کا پہلا مرتبہ یعنی مرتبۂ لاتعین ہے۔

۱۶ ؎ "ذات"، یعنی وجودِ مطلق، اس طور پر کہ تمام اعتبارات، اضافات، نسبتیں اور وجوہات اس سے ساقط ہوں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۱۷ ؎ اسی مرتبہ کے پیش نظر یہ شعر کہا گیا تھا

بنام آں کہ او نامے ندارد
بہر نامے کہ خوانی سر برآرد

(شروع کرتا ہوں اس کے نام سے جس کا کوئی نام نہیں اور جو نام بھی تو لیتا ہے اس سے وہی ظاہر ہے)

تصوف کے اس مبحث، تنزلات سے جو لوگ واقف نہیں، وہ اس شعر پر یہ اعتراض کر بیٹھتے ہیں کہ "نامے ندارد" — "ولہ الاسماء الحسنیٰ" سے متصادم ہے — چونکہ یہ شعر مرتبۂ احدیت کے پیش نظر کہا گیا ہے جس میں اسم و رسم کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیئے شعر میں کوئی اعتقادی نقص نہیں ہے، اس لیئے صوفیہ اکثر یہ شعر اپنے کلام میں لاتے ہیں۔

۱۸ ظہور کہتے ہیں "تلبّسِ حقیقت بصُورِ تعینات" کو اور بطون کہتے ہیں "عدم تلبسِ حقیقت بصُورِ تعینات" کو۔ وہ حقیقت صفتِ ظہور و بطون سے اس لیئے پاک تھی کہ ظہور و بطون امور اعتباری ہیں اور تمام اعتبارات اس مرتبہ میں ساقط ہیں۔

۱۹ وحدت و کثرت بھی امور اعتباری ہیں۔ اسی لیئے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو نہ واحد کہا جاسکتا ہے نہ کثیر۔ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بطون و ظہور اور وحدت و کثرت، تقید و ادراک ہے جبکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں نہ مقید ہے نہ مدرک، بلکہ تقید و ادراک دونوں سے پاک ہے۔

۲۰ "نہ اللہ نہ بندہ" کیونکہ وہ حقیقت اس مرتبہ میں بے نام و نشان ہے۔

۲۱ افہام و تفہیم کے لیئے نام رکھے جاتے ہیں اور اس سے مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ جن حضرات نے اس مرتبہ میں اس حقیقت کو "اللہ" کہا ہے، صرف برائے تفہیم کہا ہے اور باعتبارِ مایکون کہا ہے کیونکہ بعد کے مراتب میں اس حقیقت کا یہی نام بطور اسم ذات ظاہر ہوا۔ لیکن اس مرتبہ میں فی الواقع اس کا کوئی نام نہیں۔

۲۲ "عالَم" کا لفظ علامت سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے پہچانی جاسکے۔ صوفیۂ کرامؒ کی اصطلاح میں ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی معرفت باعتبارِ اسماء و صفات حاصل ہوتی ہے۔ عالَم کا ہر جزء خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو اور عوام الناس کی نگاہ میں کتنا ہی بے قدر، وہ بہر حال حق تعالیٰ کے کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔ عالم کا وجود ظلی ہے اور وجود ظلی کے معنی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ وجودِ حقیقی نے صورِ ممکنات کے لباس میں ظہور فرمایا ہے لہٰذا عالم صورتِ حق ہے اور حق روحِ عالم۔ خلافۃً حضرت آدم علیہ السلام کو یا انسان کامل کو بھی (جو حقیقۃً محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) روح عالم کہا جاتا ہے۔

۲۳ "اللہ الصمد" میں صمدیت کا حصر اسی اختصاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

۲۴ "نہ ولی نہ نبی" — ولی اور نبی میں فرق یہ ہے کہ نبی صاحبِ وحی ہوتا ہے وحی قطعی اور یقینی امر ہے اور ولی، صاحبِ الہام ہوتا ہے الہام کا قطعی اور یقینی ہونا ضروری نہیں۔

وحی دوسروں پہ حجت ہے جبکہ الہام صرف اس کے لیئے حجت ہے جس پہ الہام ہوا ہو، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ خلاف وحی اور خلاف شریعت نہ ہو۔ انکارِ وحی کفر ہے۔ انکارِ الہام کفر تو نہیں لیکن فیض سے محرومی ضرور ہے۔ نبی دعویٰ کرتا ہے کہ میں نبی ہوں اور ولی کو دعوئے ولایت ہونا ضروری نہیں ۔۔ اس تمام فرق کے باوجود مرتبۂ احدیت میں ذات کو کوئی بھی نہیں جانتا، نہ ولی نہ نبی۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ ما عرفناک حق معرفتک ۔ یہی وہ مرتبہ ہے جو غیب الغیوب ہے، یہاں ذات پہ صرف ذات ہی مطلع ہے۔ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جس غیب کی نفی کی جاتی ہے وہ اسی مرتبۂ احدیت کے غیب کی ہے۔ ورنہ باقی تمام مراتب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیئے مراتب شہود ہیں۔ ان مراتب کا علم تفصیلی حضور کو حاصل ہے۔ ان مراتب میں کوئی چیز بھی آپؐ کے پاس غیب نہیں۔ ہمیں اپنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا فرق ضرور پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ علم رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ادراک کے لیئے یہ ایک ضروری چیز ہے۔ فرق یہ ہے کہ علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں اصل ہے چنانچہ آپ سب کچھ جانتے ہیں لیکن کوئی چیز بربنائے مصلحت آپ سے چھپا دی جاتی ہے اس لیئے آپ اس سے لاعلم ہوجاتے ہیں۔ اور ہماری اصل، جہل ہے۔ ہمیں کوئی بات بربنائے مصلحت بتا دی جاتی ہے اس لیئے ہم اس سے واقف ہوجاتے ہیں۔

علم غیب کے سلسلے میں اس موقع پہ اتنی ہی بات ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔ ورنہ یہ ایک طویل بحث ہے اور اس کا خلاصہ وہی ہے جو ہم نے بیان کردیا۔

۲۵ یعنی اس مرتبہ میں اس کے اطلاق حقیقی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کا ادراک نہ کیا جائے اور وہ احاطۂ علم اور قیدِ فکر میں نہ آئے۔

۲۶ یعنی علم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ معلوم کو اپنے حیطۂ ادراک میں لے آئے لیکن یہاں اس مرتبۂ ذات میں وہ عاجز و درماندہ ہے اور اس کی یہ درماندگی ہی ایک طرح کا ادراک ہے کیونکہ عدم علم کا علم بھی ایک علم ہے اور بہت بڑا علم ہے۔

۲۷ حواسِ خمسۂ ظاہری کے ذریعہ کسی چیز کے معلوم کرنے کو "احساس" کہتے ہیں اور

جو چیزیں حواسِ خمسۂ ظاہری سے معلوم کی جاتی ہیں انھیں "محسوسات" کہا جاتا ہے۔ ان حواسِ ظاہری کے مقابل باطن میں حواس خمسۂ باطنی ہیں جو کیفیات و معانی کا ادراک کرتے ہیں اور جو چیزیں ادراک میں آتی ہیں انھیں "مدرکات" کہا جاتا ہے۔ (حواس ظاہری و باطنی کی تفصیل حاشیہ نمبر (۱۷) میں آرہی ہے)

یہاں ادراک سے مراد، ادراک بسیط ہے جو حق تعالیٰ کے وجود کا ادراک ہے اور مرتبۂ احدیت میں محال ہے۔ یہ مرتبۂ ذات ہے۔ اسی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوچنے سے منع فرمایا ہے:

لا تفکروا فی اللہ فتہلکوا (حدیث)

اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر نہ کرو، ہلاک ہو جاؤ گے۔

کیونکہ فکر کا حاصل معرفت ہے اور ذات حق کی معرفت محال ہے۔ محال کی جستجو کا انجام ہلاکت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

در ذاتِ خدا فکرِ فراواں چہ کنی
جاں را ز قصورِ خویش حیراں چہ کنی
چوں تو نہ رسی بہ کنہِ یک ذرہ تمام
در کنہِ خدا دعوائے عرفاں چہ کنی (عطارؒ)

(خدا کی ذات میں اس کثرت سے فکر کیا کرتا ہے! تو اپنی جان کو اپنی غلطی سے حیران کیوں کرتا ہے۔ جب تو ایک ذرہ کی حقیقت تک بھی کماحقہ نہیں پہنچ سکتا تو پھر خدا کی حقیقت کے عرفان کا دعویٰ کیا کرتا ہے!)

اور حضرت مصنف قدس سرہٗ نے یہ جو کہا کہ مرتبۂ ذات کے ادراک سے عاجز رہنا، عین ادراک ہے، یہ ایک مشہور قول العجز عن درك الادراك ادراك کا ترجمہ ہے۔ اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علمائے ظاہر و باطن مثلاً امام غزالیؒ، محی الدین ابن عربیؒ، شیخ عبدالکریم جیلیؒ، شاہ عبدالعزیزؒ، شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

اہل معرفت نے، معرفت میں اظہار عجز کیا ہے اور کہا ہے کہ اس امر سے عجز ظاہر کرنا کہ ذات حق، احاطۂ ادراک سے خارج ہے، عین ادراک ہے کیونکہ ناممکن کو ناممکن اور محال کو محال سمجھنا عین علم ہے اور اپنے عدم علم کو جاننا بھی بہت بڑا علم ہے۔

۲۸ کیونکہ تعینات، اسمار، صفات اور مظاہر کے ذریعہ سے ہی کسی چیز کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۲۹ "اس کے غیر کے لیے ممتنع ہے" — یعنی اس مرتبۂ ذات میں، ذات کی معرفت صرف ذات ہی کو حاصل ہے۔ یہ معرفت اس کے غیر کے لیے ممتنع ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں:

ایک یہ کہ اس کا غیر کا تھا ہی نہیں، معرفت حاصل کس کو ہوتی؟

دوسری یہ کہ بفرض محال اگر یہ معرفت ذات کے علاوہ کسی اور کو حاصل ہو تو پھر وہ کنز مخفی کہاں رہا؟ کنز مخفی کا تقاضا ہی خفا ہے۔ اسی وجہ سے صوفیۂ کرام نے اس مرتبہ کا نام خفار الخفار بھی رکھا ہے۔

۳۰ یعنی مجملاً بس اتنا معلوم ہونا چاہیئے کہ ایک ذات ہے جس سے اس کائنات کا ظہور ہوا ہے اور جس نے تعینات و قیود ات کا لباس پہنا ہے — متن کی عبارت خاصی گنجلک ہے تاہم بڑے غور و خوض کے بعد حضرت مصنف قدس سرہٗ کا مفہوم کلام یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذات کی تفصیلی معرفت تو محال و ممتنع ہے البتہ اجمالی معرفت ممکن ہے اور وہ صرف اتنی ہے کہ ایک ذات ہے جس سے کائنات کا ظہور ہوا ہے۔

۳۱ "تعین" حق کا اپنی ذات کو پانا ہے یعنی تعین بمعنی تنزل ہے۔ ذات حق اگرچہ بالذات تعین و تنزل سے پاک ہے لیکن اس نے کائنات کی بزم آرائی انہی تعینات و تنزلات کے ذریعہ فرمائی ہے اور زیر نظر کتاب انہی تنزلات کے بارے میں ہے۔

مراتب وجود اگرچہ بے حد و بے شمار ہیں لیکن صوفیۂ کرام نے کلی طور پر ان کو سات مراتب میں تقسیم کیا ہے اور مقصود اس تقسیم سے صرف تفہیم ہے۔ ان مراتب وجود میں پہلا مرتبہ تو یہی مرتبہ احدیت ہے، جس میں ذات، بحت ہے، ساذج ہے، منقطع الاشارات ہے، البطن کل باطن ہے، خفار الخفار ہے، کنز مخفی ہے۔ اس مرتبہ میں ذات پر کوئی مطلع نہیں حتیٰ کہ اولیار اور انبیار تک کی یہاں رسائی نہیں۔

اس مرتبہ کے بعد جو چھ مراتب ہیں وہ تعینات وتنزلات ہیں، جن کی تفصیل انشاء اللہ اگلے صفحات میں ملے گی۔ یہاں البتہ مختصراً صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ ان تعینات کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات داخلی (۲) تعینات خارجی

پھر تعینات داخلی کی دو قسمیں ہیں :

(۱) تعینات اجمالی (۲) تعینات تفصیلی

تعینات داخلی :

(۱) اجمالی — تعین اول وحدت، جہاں ذات نے (باعتبار سالک) اپنے وجود کو پایا اور "انا" کہا۔

(۲) تفصیلی — تعین ثانی واحدیت، جہاں ذات نے، ذات میں اسماء وصفات کی بالتفصیل یافت کی۔ یہ دونوں تعینات داخلی ہیں کیونکہ ان کا وجود امر "کُن" سے پہلے ہے اور یہ موجود فی الخارج نہیں۔

تعینات خارجی :

باقی تعینات جو اسماء وصفات اور افعال کا ظہور ہیں مثلاً ارواح، امثال اور اجسام تعینات خارجی کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا وجود امر کُن کے بعد ہے اور یہ موجود فی الخارج ہیں۔

(تعینات کی ایک اور تقسیم بھی ہے جس کو ہم نے حاشیہ نمبر (۹۸) میں بیان کیا ہے)

۳۲ھ "ازل"، سے مراد وہ قبلیۂ معقولہ ہے جو حق تعالیٰ کا حکم ذاتی ہے جس کا وہ اپنے کمال کی وجہ سے مستحق ہے۔ یہ ازل دراصل "ازل الآزال" ہے اور اس میں اس کے غیر کو کسی طرح کا استحقاق نہیں، نہ حکمی طور پر، نہ غیبی طور پر، نہ اعتباری طور پر۔ اس کا ازل اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ وجود کائنات سے پہلے تھا۔ وہ اپنی ازلیت میں متغیر نہیں، اسی لیئے فرمایا الآن کما کان۔

دراصل ازلیت اور ابدیت کو یوں سمجھا جائے کہ یہ دونوں حکمی ہیں نہ کہ زمانی کیونکہ حق تعالیٰ پر زمانہ کا گزر محال ہے۔ اس کا ازل اور اس کا ابد، اس کے وجود کی ہمیشگی ہے اور یہ اس کی خاص شان ہے جس میں تغیر وتبدل کو مطلق دخل نہیں۔ زمانے کے آغاز سے قبل اور زمانے کے دوران میں اور انقطاع زمانہ کے بعد، اس کی شان یکساں ہے۔ یعنی جو شان تھی، وہی ہے، وہی رہے گی۔ جیسے اس کا ازل، ازل الآزال ہے اور مخلوق کے ازل سے مختلف ہے، ویسے ہی اس کا ابد،

ابدالآباد ہے اور مخلوق کے ابد سے مختلف ہے۔ اضافت زمانی کو درمیان سے ہٹا دیا جائے تو جو اس کا ازل ہے وہی اس کا ابد ہے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ ازل ہے نہ ابد ہے۔
کان اللہ ولم یکن معہ شئی ۔ اللہ ہی ہے اور کوئی شے اس کے ساتھ نہیں۔

ولا تشرك بہ شیئاً سے اس طرف اشارہ ہے۔

ایک ازلیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں، دوسری ازلیت ممکنات کی ہے جس کی ابتداء حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسی طرح ایک ابدیت حق تعالیٰ کی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں اور دوسری ابدیت ممکنات کی ہے جس کی انتہا حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

حق تعالیٰ کے وجود کا حکم مخلوقات کے وجود پر متقدم ہونا "قِدَم" ہے اور مخلوق کا اپنی ایجاد میں ایک موجد کا محتاج ہونا "حدوث" ہے۔

۳۳ غیب ہویت: ہویت سے مراد ذات خالص ہے جس میں اسم و رسم اور نعت و وصف تک کو دخل نہ ہو (دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۳) غیب اس لیے ہے کہ اس مرتبہ میں ذات کا شعور محال ہے۔ حضرات صوفیہؒ کی اصطلاح میں "غیب" نام ہی اس چیز کا ہے جس کو حق تعالیٰ اپنے بندوں سے پوشیدہ رکھے۔

۳۴ غیب الغیوب: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ جملہ مراتب معقولہ سے بالاتر ہے۔

۳۵ ابطن کل باطن: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ ہر باطن کا باطن ترین ہے جس پہ ذات کے سوا آج تک کوئی مطلع نہ ہو سکا اور نہ ہو گا۔

۳۶ ہویت مطلقہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات خالص، علی الاطلاق ہوتی ہے اور کسی تقید میں نہیں آتی۔

۳۷ لاتعین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں ذات میں کسی تعین کا اعتبار نہیں۔ نہ اسمائی نہ افعالی۔

۳۸ عین الکافور: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ چشمۂ کافور میں کافوری قہر و غلبہ کی وجہ سے دوسری کسی چیز کو تحقق حاصل نہیں ہوتا۔ جو چیز اس میں چلی جاتی ہے۔ اُسی

کی صفت اختیار کر لیتی ہے۔

ع ہر کہ در کان نمک رفت نمک شد

۳۹ ذاتِ ساذج: ساذج، سادہ کا معرب ہے۔ ذات ساذج اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں ذات میں کوئی چیز شامل نہیں، بلکہ خالص ذات ہی ذات ہے۔

۴۰ منقطع الاشارات: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ امتیازات مرتفع ہیں اور کسی قسم کے اشارے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔

۴۱ منقطع الوجدان: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں نہ وجدانِ ذاتی ہے نہ وجدانِ صفاتی۔

۴۲ احدیت مطلقہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات اس مرتبہ میں اپنے اطلاقِ حقیقی کے ساتھ "احد" ہے۔

۴۳ مجہول النعت: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ "نعت" وصف ثبوتی کو کہا جاتا ہے۔ اور یہاں وصف ثبوتی یا کسی بھی قسم کا لغوی یا اسمی اعتبار مطلقاً نہیں۔

۴۴ عنقا: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات غیر مرئی، ناقابلِ یافت و ادراک ہے۔ جس طرح عنقا کسی کے زیرِ دام نہیں آتا، اسی طرح اس مرتبہ میں ذات بھی کسی کی یافت میں نہیں آتی۔

خواجہ حافظ شیرازیؒ نے خوب کہا ہے:

عنقا شکارِ کس نشود دام باز چیں
کیں جا ہمیشہ باد بدست است دام را (حافظؒ)

(عنقا کسی کے جال میں گرفتار نہیں ہوتا اُس کوشش میں ہمیشہ ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے" تو اس کوشش کو ترک کر دے۔ اس جگہ جال ہمیشہ خالی رہتا ہے)

۴۵ نقطہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نقطہ دوائرِ ممکنات بناتا ہے جو محض اعتباری ہوتے ہیں مثلاً اگر بتی جلا کر اگر تیز گھمائی جائے تو بادی النظر میں انگارے کا ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ یہ دائرہ جو اعتباری ہے صرف اس نقطہ کی وجہ سے ہے جو اگر بتی کے سرے پر روشن ہے۔

یا پھر مولانا جامیؒ کے الفاظ میں :

یک نقطہ الف گشت والف گشت حروف

در حرف الف بنامے موصوف

چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن

ظرفیت سخن نقطہ درو چوں مظروف (جامیؒ)

(اک نقطہ الف ہوگیا اور الف سے حروف بن گئے (پھر) الف ہر حرف میں اک نام سے موسوم ہوگیا پھر جب حروف مرکب ہوئے تو سخن ہوگیا اور اب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند مظروف)

۴۶ گنج مخفی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں ذات کی تمام قابلیات خود ذات سے مخفی ہوتی ہیں۔

۴۷ اس مرتبۂ ذات کے اور بھی نام ہیں، جن کا تذکرہ حضرت مصنف قدس سرہٗ نے غالباً باندیشۂ طوالت یہاں نہیں فرمایا، مثلاً :

ازل الآزال : کیونکہ یہ مرتبہ جملہ مراتب قدیمۂ ازلیہ کی انتہا ہے اور اس قِدم میں اس سے بالاتر کوئی مرتبہ نہیں۔

الغیب المسکوت عنہ : سکوت، کلام کی ضد ہے اور کلام اسم وصفت کا محتاج ہے۔ یہاں نہ اسم کو دخل ہے، نہ صفت کو، نہ کلام کو، سکوت کے سوا یہاں چارہ نہیں۔

ذات بحت : بحت کہتے ہیں خالص کو، یہاں ذات خالص از اسم و رسم اور نعت و وصف ہے۔

ذات بلا اعتبار : کیونکہ یہاں جملہ اعتبارات و تقیدات مفقود ہیں۔

مرتبۃ الہویت : ذات بحت، بحیثیت ھُو، یعنی ذات جو کامل ہے اپنی ذاتیت میں۔

علیٰ ہذا القیاس اس مرتبہ کو کنہِ حق، ہویتِ حق، حقیقتِ حق، وجود البحت، عینِ مطلق، غیبِ مطلق، مکنون المکنون، بطون البطون، خفاء الخفا، قدم القِدم،

نہایتہ النہایات ، معدوم الاشارات ، بشرط لاشے ، بشرط لاکثرت ، باہوت ، ھو ، شانِ تنزیہ
انانیتِ حقہ ، ہویتِ حقہ ، اور کنزِ مخفی بھی کہتے ہیں - ان تمام اسمائے مرتبہ سے یہی بات
واضح ہوتی ہے کہ ذات اس مرتبہ میں ناقابل یافت وادراک ہے۔

احدیت بے رنگی وبے کیفی کا مرتبہ ہے - یہاں ذات بے چند وچوں اور بے شبہ ونمون
ہے - بے وصف ، بے نعت ، بے نام ، بے نشان ، بے زمان ، بے مکان - یہ مرتبۂ ہویت ہے۔
اس میں اول وآخر ہویت ہی ہویت ہے - یہاں طمع معرفت فضول ہے - کان اللہ ولم یکن
معہ شئ اللہ ہی اللہ ہے اس کے ساتھ کچھ اور نہیں - یہ مرتبۂ لاادریت ہے - اسی کے
متعلق شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے کہا ہے :

کل الناس فی ذات اللہ حمقاء
ذات حق کے علم میں سب احمق ہیں

۴۸ " وحدت " ذات حق کا ایک مرتبہ ہے جس میں قابلیتِ کثرت ہے مگر ہنوز
کثرت بالفعل موجود نہیں - ان قابلیات کو " شئون ذاتیہ " کہتے ہیں -

۴۹ وجود کا مرتبۂ اول یعنی احدیت مراد ہے -

۵۰ اس حدیث قدسی کے الفاظ یہ ہیں :

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

اکابر صوفیۂ کرامؒ میں بھی یہ حدیث قدسی بہت مشہور ہے - جس کو امام غزالیؒ ، حضرت
محی الدین ابن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف بھی اس کی صحت کے قائل ہیں - نیز اس
حدیث کو حافظ سخاویؒ نے بعض الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ " مقاصدِ حسنہ " میں نقل کیا ہے
اور علامہ محدث محمد بن ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہؒ سے مروی ہے - اور ملا علی قاریؒ
کہتے ہیں کہ اس حدیث کے معنی مندرجۂ ذیل آیت کے مطابق ہیں -

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝

اور میں نے جنات اور انسانوں کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا
ہے کہ وہ میری بندگی کریں -

(الذٰریٰت ۵۱ : ۵۶)

کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "یعبدون" کی تفسیر "لیعرفون" سے فرمائی ہے۔ اس طرح اس حدیث کی صحت معنوی شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

۵۱ "مجالی" یعنی جلوہ گاہیں، مجلا کی جمع ہے۔ اس سے مراد کائنات، عوالم اور اور اشیاء ہیں کیونکہ یہی اسماء وصفات کے مظاہر ہیں۔

۵۲ صوفیۂ کرامؒ کی اصطلاح میں عارف اس شخص کو کہتے ہیں جو صفات باری تعالیٰ کو بطریق حال ومکاشفہ پہچانتا ہو، نہ کہ بطریق علم مجرد۔

۵۳ صوفیۂ کرامؒ نے مشاہدین کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ ذوالعین : یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو ہر شے کو قائم بحق دیکھتے ہیں بلکہ حق کو محسوس اور خلق کو معقول پاتے ہیں۔ وہ ہر شے سے قبل حق کی رویت کرتے ہیں۔ ان کا مقولہ ہوتا ہے ماراٴیت شیئاً الا وراٴیت اللّٰہ قبلہ۔ یہ لوگ صاحبان شہود ہوتے ہیں جو حق کو ظاہر اور خلق کو باطن دیکھتے ہیں۔

۲۔ ذوالعقل : یہ حضرات ذوالعین کا عکس ہوتے ہیں، یہ خلق کو ظاہر اور حق کو باطن دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حق آئینہ ہوتا ہے خلق کا۔ آئینہ میں جب کوئی چیز نظر آتی ہے تو آئینہ کا اتنا حصہ نظر نہیں آتا جتنے حصہ پر شے کا عکس پڑتا ہے۔ چونکہ حقیقت پردۂ کائنات میں مستور ہے اس لئے نظر پہلے نقاب ہی پر پڑتی ہے اس کے بعد شاہد رعنا کے رخ انور کی زیارت ہوتی ہے جو زیر نقاب ہے۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے۔ ماراٴیت شیئاً الا وراٴیت اللّٰہ بعدہ۔

۳۔ ذوالعقل والعین : یہ مشاہدین کی تیسری قسم ہے جو حق کو خلق اور خلق کو حق دیکھتے ہیں یعنی انھیں ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے سے محتجب نہیں کرتا بلکہ وجود واحد کو وہ من وجہٍ حق اور من وجہٍ خلق دیکھتے ہیں۔ ان حضرات کا مقولہ ہوتا ہے ماراٴیت شیئاً الا وراٴیت اللّٰہ معہ یہاں بحکم اتحادِ مُظہِر ومُظہَر خارج میں بھی عاشق ومعشوق ایک دوسرے سے امتیاز نہیں رکھتے۔ اگرچہ عقل ان میں امتیاز کا حکم دیتی ہے۔

ذوالعینی اگر نورِ حقت مشہود است
ذوالعقلی اگر شہودِ حق مفقود است
ذوالعینی و ذوالعقلی زشہودِ حق وخلق
بایک دگر ار ہر دو ترا موجود است (جامیؒ)

(اگر تجھے نورِ حق کا مشاہدہ حاصل ہے تو تو ذوالعین ہے۔ اور اگر مشاہدۂ حق سے محروم ہے تو تو ذوالعقل ہے۔ اور اگر تو حق وخلق دونوں کو بایک دگر دیکھتا ہے تو تو ذوالعین بھی ہے اور ذوالعقل بھی)

سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ میں ان تین قسم کے مشاہدوں کو دو اقسام میں منحصر کر دیا گیا ہے یعنی مشاہدۂ ذوالعین کو "مشاہدۂ حقیقت قبل مشاہدۂ تعین" قرار دے کر مشاہدۂ صدیقی کا نام دیا گیا ہے اور مشاہدۂ ذوالعقل اور مشاہدۂ ذوالعقل والعین کو ملا کر "مشاہدۂ حقیقت مع مشاہدۂ تعین یا بعد مشاہدۂ تعین" قرار دے کر مشاہدۂ عثمانی کا نام دیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں معتبر اور اصل مشاہدۂ حق کو سمجھا گیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے ما رأیت شیئاً الا ورأیت اللہ قبلہ کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اور ما رأیت شیئاً الا ورأیت اللہ بعدہ کو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول لکھا ہے۔ اس انتساب کی تصدیق مجھے کسی اور ذریعہ سے نہ ہو سکی۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس کا حوالہ اور ماخذ کیا ہے۔ تصوف کی کتب متداولہ میں کسی کا نام لیے بغیر ان اقوال کو اقوالِ صوفیہ کی حیثیت سے نقل کیا جاتا ہے۔ انتساب کے معاملے میں حضرت مصنف قدس سرہ منفرد معلوم ہوتے ہیں۔

۵۴ تعین اول (وحدت) اور تعین ثانی (واحدیت) یہ دونوں مراتب غیب ہیں کیونکہ ان میں کوئی شے موجود فی الخارج نہیں، ان کا ظہور صرف علمی ہے نہ کہ عینی۔

۵۵ "مراتب کونی" سے مراد مرتبۂ ارواح، مرتبۂ امثال اور مرتبۂ اجسام ہیں۔

۵۶ "مرتبۂ جامع المراتب" سے مراد تعین سادس یعنی "انسان" ہے۔ ذیل میں مراتب وجود یا تنزلات ستہ کا ایک نقشہ دیا جا رہا ہے جو لائق توجہ ہے کیونکہ یہ مراتب کا گویا علم اجمالی ہے۔

نقشہ مراتب وجود یا تنزلات ستہ

کُن

قبل کُن — بعدِ کُن

قبل کُن			بعدِ کُن			
۱۔مرتبہ اولی	۲۔مرتبہ ثانیہ	۳۔مرتبہ ثالثہ	۴۔مرتبہ رابعہ	۵۔مرتبہ خامسہ	۶۔مرتبہ سادسہ	۷۔مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیت	وحدت	واحدیت	ارواح	امثال	اجسام	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ	۰	۰	۰	۰
غیب الغیوب	مراتب غیب		مراتب شہود			جامع المراتب
۰	حضرات خمسہ*					۰
مراتب الٰہیہ			مراتب کونیہ			مرتبہ جامعہ
۰	تنزلات ستہ					
۰	ظہور علمی		ظہور عینی			
۰	تعینات داخلیہ		تعینات خارجیہ			

* حضرات حضرت کی جمع ہے۔ حضرت کے دو معنی ہیں:
ایک معنی تو یہ ہیں کہ یہ لفظ "کلمۂ تکریم" کے طور پر استعمال ہوتا ہے مثلاً حضرت داتا گنج بخشؒ اپنی تصنیف کشف المحجوب میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔ کتب من بحضرت غزنین ماندہ بود و من اندر دیار ہند در بلدۂ لاہور کہ از مضافات ملتان است، درمیان ناجنساں گرفتار شدہ بودم۔ یعنی میری کتابیں غزنی شریف ہی میں رہ گئی ہیں اور میں دیار ہند میں شہر لاہور میں کہ مضافات ملتان میں سے ایک ہے، ناجنسوں میں پھنس گیا ہوں۔ اسی طرح اکراماً و احتراماً حضرت فلاں اور حضرت فلاں بھی کہا جاتا ہے۔
دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہ لفظ "دربار" اور "بارگاہ" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ انہی دونوں معنی کے اعتبار سے صوفیۂ کرامؒ وحدت و واحدیت اور ارواح و امثال وغیرہ کے ساتھ بھی حضرت کا استعمال کرتے ہیں۔

۵۷ "اور عالم ذات سے الگ نہیں"۔ صوفیہ کرامؒ کی اصطلاح میں عالم، ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس سے ان کی مراد کائنات یا خلق ہوتی ہے۔ حق اور خلق میں واضح فرق کے باوجود وہ ان دونوں کو ایک دوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کی گفتگو دلچسپ بھی ہے اور نازک بھی، یہیں سے دو مسلک پیدا ہوئے۔ جن کی سمجھ میں غیریت نہ آئی، انھوں نے اس کا انکار کر دیا اور جن کی سمجھ میں عینیت نہ آئی انھوں نے اس کو کفر قرار دے دیا۔ بس یہی وہ نازک مقام ہے جہاں کا پھسلا ہوا تو کس کی نماز؟ کیسا روزہ؟ شریعت کیسی؟ خدا کون؟ بندہ کہاں؟ کہتا ہوا زندیقی بن جاتا ہے یا پھر کیسی طریقت؟ کس کا عرفان؟ تصوف کیا؟ روحانیت کیسی؟ یہ سب صوفیوں کی خرافات ہیں، مشرکانہ عقیدے ہیں۔ ایرانی اثرات کی چھاپ ہے، ویدانت کی صدائے بازگشت ہے۔ رہبانیت کا جال ہے، بے عملی کی راہیں ہیں، کہتا ہوا مادہ پرست* بن کر رہ جاتا ہے۔ گویا ایک طرف کنواں ہے اور دوسری طرف کھائی۔ ایک طرف زندیقیت ہے تو دوسری طرف مادہ پرستانہ ذہنیت۔ صوفیہ کرامؒ نہ یہ ہیں نہ وہ۔ بلکہ وہ صحیح معنیٰ میں موحد ہوتے ہیں اور توحید ہی ان کا اوڑھنا بچھونا ہوتی ہے۔ یہاں عینیت اور غیریت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ تصوف کے متعلق ساری غلط فہمیاں یہیں سے پیدا ہوتی ہیں اور کفر و شرک کے تمام فتووں کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے۔

جو لوگ حق اور خلق میں غیریت محض کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے:

۱ - اگر ذات حق اور ذات خلق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق اور عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت کیوں ہوئی؟ شریعتوں کا نزول کیوں ہوا؟ تقویٰ اور اعمال صالحہ کا حکم کس کو دیا جا رہا ہے؟

---

* اس سے ہماری مراد مسلمانوں کا وہ طبقہ ہے جو صرف اسی چیز کو مانتا ہے جس کو وہ بچشم سر دیکھ لے یا زیادہ سے زیادہ ضابطۂ اخلاق پر بھی یقین رکھتا ہے لیکن دوسری طرف روحانیت کی طرف سے اپنی آنکھیں اس طرح بند رکھتا ہے جیسے شپرہ سورج سے اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ یہ طبقہ علم استدلالی سے مالا مال ہے لیکن علم لدنی سے تہی دامن، اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بھی اس طبقہ کے دماغوں کو تو خوب روشن کر دیا ہے لیکن دلوں کو بری طرح محتجب رکھا ہے۔

۲- اگر ذات عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذات حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائے گی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ کیا یہ کھلا کھلا زندقہ و الحاد نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو ذمائم و نقائص کا مرجع قرار دیا جائے۔

۳- اگر ذات عبد اور ذات رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذات واحد میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا مثلاً زید کچھ چاہتا ہے اور عمرو کچھ، جو زید کا ضد ہے۔ اور چونکہ عینیت میں یہ دونوں باہم متحد اور ذات حقیقی حق کے جز واحد بن جاتے ہیں لہٰذا ذات مطلق میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قِدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائے گا اور یہ امر بداہتہً باطل اور خلاف عقل ہے۔

۴- قرآن حکیم ذات عبد کو غیر مان رہا ہے اور ذات عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذات عبد کا انکار فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے۔

متذکرۂ بالا سوالات میں ایک بات بھی ایسی نہیں جس کا صوفیہ انکار کرتے ہوں، لیکن اس کے باوجود وہ عینیت بھی مانتے ہیں۔ عینیت اور غیریت کا قائل ہونا بظاہر اجتماع نقیضین کا قائل ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت اس کی یہ ہے کہ صوفیۂ کرام من وجہٍ عینیت کے قائل ہیں اور من وجہٍ غیریت کے، ایسی صورت میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ باپ اور بیٹا ایک دوسرے کے نقیض ہیں لیکن اس کے باوجود ایک ہی شخص باپ بھی ہوتا ہے اور بیٹا بھی۔ بیٹا وہ اپنے باپ کا ہے اور باپ وہ اپنے بیٹے کا ہے، گویا وہ من وجہٍ بیٹا ہے اور من وجہٍ باپ۔ اسی طرح حق اور خلق میں من وجہٍ عینیت ہے اور من وجہٍ غیریت۔

عینیت اور غیریت کا اطلاق مختلف طریقوں سے تین معنی میں ہوتا ہے۔

۱- پہلے معنی تو یہ ہیں کہ عینیت، دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا ہے یعنی دو چیزیں ہر طرح سے ایک ہوں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید۔ ان دونوں میں کوئی غیریت نہیں۔ ہر ایک دوسرے کا عین ہے جو انسان

ہے وہی حیوان ناطق ہے اور جو حیوان ناطق ہے وہی انسان ہے۔ اسی طرح زید اور ذات زید دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ اور غیریت یہ ہے کہ دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز نہ ہو یعنی دونوں میں فرق ہو۔

عینیت اور غیریت کی اس تشریح میں باہم تناقض ہے جس سے دونوں کا باہم ایک محل میں جمع ہونا محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے۔ عینیت اور غیریت کے متبادر معنیٰ یہی ہیں۔ لغوی معنیٰ بھی یہی ہیں۔ اور عرف عام میں ان کا استعمال بھی انہی معنی میں ہوتا ہے۔ معقولین بھی یہی معنیٰ مراد لیتے ہیں۔

مذکورۂ بالا تشریح کی رو سے کوئی موجود شے خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے زمین و آسمان کی ساری چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق جیسے صفات باری تعالیٰ، باری تعالیٰ کی عین نہیں۔ مخلوقات کا عین نہ ہونا تو بالاتفاق اہل عقل و نقل کے پاس مسلم ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے پاس ہے جبکہ حکماء اور معتزلہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جابجا اللہ تعالیٰ نے خود کو علیم و حکیم اور سمیع و بصیر فرمایا ہے جس کے معنیٰ ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمع اور ذو بصر کے ہیں۔ اگر علم و حکمت اور سمع و بصر کو عین ذات قرار دیں تو ذو علم اور ذو حکمت، ذو سمع اور ذو بصر کے معنیٰ ذو نفسہ ہوں گے جو ایک بے معنیٰ بات ہوگی۔ قرآن و حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں۔ صفات ذات نہیں البتہ ذاتیات ہیں اور اسی لیے غیر منفک عن الذات ہیں۔

اس تشریح کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں، لہٰذا سب ممکنات و صفات بھی غیر ذات ہوئے۔

۲۔ دوسرے معنیٰ یہ کہ عینیت کی تو وہی تفسیر لی جائے جو اوپر بیان ہوئی اور غیریت کے معنیٰ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہو سکنا لیے جائیں*۔ اس تعبیر سے عینیت اور غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل میں صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسا کہ ضدین ہوتے ہی ہیں۔ یہ متکلمین کی اصطلاح ہے۔ اس

* یعنی جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد وبعبارۃ اخریٰ عدم التلازم بین الشیئین۔

تفسیر کے اعتبار سے ذات حق اور ذات خلق میں عینیت نہیں بلکہ غیریت ہے کیونکہ اس تفسیر کے اعتبار سے غیریت کے معنیٰ ہیں ایک شے کا دوسری شے کے بغیر موجود ہو سکنا اگر دوسری اس کے بغیر موجود نہ ہو سکے۔ ذات خلق، ذات حق کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی لیکن ذات حق، ذات خلق کے بغیر موجود ہو سکتی ہے اور فی الواقع تخلیقِ کائنات سے پہلے موجود تھی ہی اور خلق کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گی ہی۔ لہٰذا غیریت ثابت ہو گئی۔ ذات حق اور ذات خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا اثبات ہو گیا یعنی ذات اور صفات میں اس تفسیر کی بنا پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت اس وجہ سے نہ ہوئی کہ اس کے معنیٰ تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا مگر جب صفات زائد علی الذات ہیں تو عینیت کہاں رہی اور غیریت اس لیئے نہ ہوئی کہ یہاں ذات و صفات کے بغیر اس لیئے موجود نہیں ہو سکتے کہ صفات، تحقق میں ذات کے تابع ہیں اور ذات متبوع۔ اور یہ ایک حقیقت ہے تابع کا وجود متبوع کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ذات، صفات کے بغیر اس لیئے نہیں پائی جا سکتی کہ ایسی صورت میں ذات کا صفات کمالیہ سے خالی ہونا لازم آتا ہے، جو محال ہے۔ لہٰذا ذات و صفات ایک دوسرے کو مستلزم ہوئے اور یوں عینیت اور غیریت دونوں مرتفع ہو گئیں۔

۳۔ تیسرے معنیٰ میں عینیت کے معنیٰ یہ ہوں کہ ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا، خواہ دوسری شے پہلی کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے معنیٰ وہ ہوں جو معنیٰ اول میں بیان ہوئے یعنی دونوں اشیاء میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز اور فرق ہونا۔ اس تفسیر کی رو سے عینیت و غیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا ممکن ہے مثلاً زید اور اس کی صفات، کہ صفات کا وجود، ذات زید کے بغیر ممکن نہیں اس لیئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لیئے غیریت بھی صادق آئی۔ یہ صوفیہؒ کی اصطلاح ہے۔

اس تفسیر کی رو سے ذات حق اور ذوات خلق میں عینیت بھی ہے کیونکہ ذوات خلق، ذات حق کی محتاج ہیں، اگرچہ ذات حق احتیاج سے بری ہے۔ اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات حق اور ذوات خلق میں لاکھوں طرح کا فرق ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔

ذات حق اور ذوات خلق کا فرق

ذات حق	ذوات خلق
۱ - بے صورت، لوازم صورت سے منزہ۔	۱ - صورت ہے، لوازم صورت یعنی تعین و تحییز اور حد و مقدار رکھتے ہیں۔
۲ - وجود ذاتی رکھتی ہے۔ قائم بالذات اور متصور بالذات ہے۔ عدمیت سے منزہ ہے۔	۲ - وجود ذاتی نہیں رکھتے۔ ثابت فی العلم ہیں۔ علام اضافی ہیں۔
۳ - صفات وجودیہ سے موصوف ہے یعنی سبعہ صفات حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام سے متصف ہے۔	۳ - صفات عدمیہ سے موصوف ہے یعنی موت، جہل، اضطرار، عجز، صمیت، عمیت اور بکمیت سے متصف ہے۔
۴ - قابلیات امکانیہ سے منزہ ہے، کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے اور فعال حقیقی ہے۔	۴ - قابلیات امکانیہ وفعلیہ رکھتے ہیں، فعل نہیں۔ یہی قابلیات فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اس کی ذاتیات ہیں۔ انہی کو اقتضاءات، استعدادات، لوازم ذاتیہ یا شاکلات کہتے ہیں۔

صوفیۂ کرام اس معنیٔ ثالث کے اعتبار سے ذات خلق کو ذات حق کا عین کہتے ہیں مثلاً حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ فرماتے ہیں:

ہم سایہ و ہم نشیں و ہم رہ ہمہ اوست
در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمنِ فرق و نہاں خانۂ جمع
باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست (جامیؒ)

(ہم سایہ وہم نشین اور ہم راہ وہی ہے۔ فقیر کی گدڑی میں بھی وہی اور بادشاہ کی خلعت میں بھی وہی۔ انجمن تفرقہ میں بھی وہی اور نہاں خانہ جمع میں بھی وہی۔ خدا کی قسم وہی پھر خدا کی قسم وہی۔)

نیز فرماتے ہیں:

غیر یک ذات در دو عالم کو
لیس فی الکائنات الا ھو (جامیؒ)

(دو عالم میں اس ذات (یکتا) کے سوا کون ہے؟ کائنات میں اس کے سوا کوئی نہیں)

لیکن یہ عینیت من کل الوجوہ نہیں۔ بلکہ من وجہٍ عینیت ہے اور من وجہٍ غیریت۔ حضرت جامیؒ ہی نے اس کو بڑی خوبصورتی سے واضح فرمایا ہے:

گر طالب شر بُوَد دگر کاسبِ خیر
گر صاحبِ خانقہ دگر راہبِ دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین
وز روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر (جامیؒ)

(خواہ طالب شر ہو یا کاسب خیر، خواہ خانقاہ نشین ہو یا دیر نشین، بہ اعتبار تعین سب غیرِ حق ہیں نہ کہ عینِ حق۔ لیکن از روئے حقیقت سب عینِ حق ہیں نہ کہ غیرِ حق۔)

یعنی باعتبار تعین غیریت ہے اور باعتبار حقیقت عینیت۔ اس طرح خلق من وجہٍ غیرِ حق ہے اور من وجہٍ عینِ حق۔ یہاں یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ احکام باعتبار تعین ہوتے ہیں، باعتبار حقیقت نہیں مثلاً چمڑے کی ٹوپی اور چمڑے کا جوتا، باعتبار حقیقت (چرم) دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں لیکن باعتبار تعین (صورت) دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ ٹوپی کا حکم یہ ہے کہ اسے سر پہ رکھا جائے اور جوتے کا حکم یہ ہے کہ اسے پاؤں میں پہنا جائے۔ کیا کوئی باہوش انسان گوارا کر سکتا ہے کہ ٹوپی اس کے پاؤں میں پہنا دی جائے اور

جوتا اس کے سر پر رکھ دیا جائے۔ اسی طرح باعتبار وجود، عبد و رب ایک دوسرے کا عین ہونے کے باوجود عبد، عبد ہی رہے گا اور رب، رب ہی۔ حضرت محی الدین ابن عربیؒ فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں:

انه لیس للعبد فی العبودیة نهایة حتی یصل الیها
ثم یرجع ربا کما انه لیس للرب حد ینتهی الیه
ثم یعود عبدا فالرب رب غیر نهایة والعبد
عبد غیر نهایة۔

(عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو پائے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب، رب ہے بلا انتہا اور عبد، عبد ہے بلا انتہا)

پھر اسی مفہوم کو ایک لطیف شعر میں یوں ادا کیا ہے:

العبد عبد وان ترقی
والرب رب وان تنزل

(بندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے، خواہ کتنا ہی نزول کرے۔)

اور حضرت شاہ کمال الدینؒ اس سلسلہ میں ایک قاعدۂ کلیہ بیان فرماتے ہیں:

صوفیہ کا یاد رکھ قاعدۂ کلیہ
خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جائے رب
عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سراب
خوب کو کہنا خراب، کذب ہے اے بے ادب (شاہ کمال الدینؒ)

اور حضرت جامیؒ بڑے واضح الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"اطلاق اسامیٔ مرتبۂ الوہیت چوں اللہ و رحمٰن و غیرهما بر مراتب

کونیہ عین کفر ومحض زندقہ است وہمچنیں اطلاق اسمائی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مرتبۂ الٰہیہ غایت ضلال ونہایت خذلان باشد۔!

(مراتب کونیہ پر مرتبۂ الوہیت کے اسماء مثلاً اللہ اور رحمٰن وغیرہ کا اطلاق، عین کفر اور خالص زندقہ ہے اور اسی طرح مراتب کونیہ کے اسمائے مخصوصہ کا اطلاق، مرتبۂ الٰہیہ پہ بے حد گمراہی اور بے انتہا رسوائی کی بات ہے)

اے بُردہ گماں کہ صاحب تحقیقی
وندر صفت صدق ویقیں صدیقی
ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی (جامیؒ)

(اے مخاطب! تیرا یہ گمان ہے کہ تو صاحب تحقیق ہے اور صدق ویقین سے متصف صدیق ہے (تو اس بات کو ذہن نشین رکھ کہ) وجود ہر مرتبہ میں ایک جداگانہ حکم رکھتا ہے۔ اگر تو نے فرق مراتب نہ کیا تو تو صاحب تحقیق یا صدیق نہیں بلکہ زندیق ہے۔)

حضرت مصنف قدس سرہٗ کے بیان کے مطابق مراتب وجود کو ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں

احدیت	وحدت	واحدیت	ارواح	امثال	اجسام	انسان
مراتب الٰہیہ			مراتب کونیہ			مرتبۂ جامعہ

یہ بات بھی یہاں سمجھ لینا چاہیئے کہ "الٰہیت" حضرات خمسہ میں کوئی الگ "حضرت" نہیں ہے۔ مصنف قدس سرہٗ نے بھی اس کو الگ "حضرت" قرار نہیں دیا۔ دیگر صوفیۂ کرامؒ بھی اس کو "واحدیت" ہی کا دوسرا نام بتاتے ہیں کیونکہ ربوبیت اسی سے متعلق ہے اور والٰھکم الٰہ واحدٌ سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔ انشاء اللہ آگے بھی اس کی

وضاحت ہو گی۔

فرق مراتب کی بات جملۂ معترضہ کے طور پر درمیان میں آگئی۔ گفتگو عینیت اور غیریت سے متعلق ہو رہی تھی۔

عینیت محضہ کی غلط فہمی سے دور رکھنے کے لیئے صوفیۂ کرامؒ بعض اوقات "علم و معرفت" کی شرط کا اضافہ کر دیتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ عینیت کا اثبات صرف عارف کے لیئے درست ہے اور بعض اوقات علم و معرفت کے ساتھ "استغراق" کی شرط بھی بڑھا دیتے ہیں یعنی معرفت میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ خلق کی طرف حتیٰ کہ خود اپنی ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے۔

اس استغراق کے عالم میں ایک عارف کی زبان یوں گویا ہوتی ہے۔

من کیم من مرا نمی دانم* — ایں سخن از کجا نمی دانم
خوش نوا و صدا کہ می شنوم — غیر آں دلربا نمی دانم
ایں نظارہ کہ می کند چشم — غیر آں مہ لقا نمی دانم
مقصدِ ہر کار و جنبشِ اعضاء — قدرتِ جسم را نمی دانم
ایں نہ دانستنی نہ دانائی — از منِ بے ریا نمی دانم
دی شنیدم ز محرمِ سبحاں — کیں ہمہ جز خدا نمی دانم

اے محقق بحق ز خود مگذر
غیرِ حق را بقا نمی دانم

(میں کون ہوں؟ میں اپنے آپ کو نہیں جانتا۔ اور یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ بات میں کس مقام سے کہہ رہا ہوں۔ میں جب اچھی اور سریلی آواز سنتا ہوں تو اس دلربا (محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کی

---

* یہ غزل حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (اول) متوفی ۱۳۰۵ھ کی ہے۔ آپ محقق تخلص فرماتے تھے۔ آنجناب اس فقیر (مرتب) کے جد اعلیٰ ہیں۔

● حضرت شاہ سید احمد قادری الملتانی المعروف بہ نکتہ نما شاہ محرم متوفی ۱۲۷۱ھ، آپ حضرت مصنف قدس سرہٗ کے فرزند اور حضرت محقق قدس سرہٗ کے شیخ اور ماموں تھے اور خسر بھی۔

نہیں سمجھتا۔ میری آنکھ جو نظارہ بھی دیکھتی ہے میں اس کو اس مرئی (محبوب حقیقی) کے سوا کسی اور کا نہیں سمجھتا۔ ہر کام کے قصد اور اعضاء کی جنبش کو میں قدرت جسم پر محمول نہیں کرتا بلکہ یہ ارادہ اور فعل دونوں اسی کی طرف سے ہیں۔ یہ نادانی اور دانائی میں اپنی طرف سے نہیں سمجھتا (بلکہ یہ بھی اللہ ہی کے اختیار میں ہے) میں نے اپنے شیخ محترم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں اس ہنگامۂ عالم کو اس کے سوا نہیں سمجھتا یعنی ہر چیز دری ہے مطلب یہ کہ ہم ماسوا کو جانتے ہی نہیں کہ کیا ہے جو ہے وہ بس حق ہی حق ہے۔ اے محقق! حق کے لیے خود سے گزر جا کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ بقا غیر حق کو بھی ہے مطلب یہ کہ حق باقی ہے اور باقی فانی اس لیے خود کو حق میں فنا کر دے تاکہ تو بھی فنا سے محفوظ ہو جائے۔)

غرض علم و معرفت اور استغراق کی شرطوں کو جمع کر دیا جائے تو یہ مفہوم مستفاد ہوگا کہ "عینیت کا اثبات من وجہ ہے اور وہ بھی عارف مستغرق کے لیے، نہ کہ ہر کس و ناکس کے لیے" اور یوں عالم ذات سے الگ نہیں۔

۵۸ "کوئی اسم بھی دوسرے اسم سے علیحدہ نہیں"۔ ذات کا ظہور، صفات کے بغیر ممکن نہیں۔ ذات کی یافت من حیث الذات ممکن نہیں۔ ذات کی یافت صرف صفات ہی سے ہو سکتی ہے۔ صفت، ظہورِ ذات کا نام ہے۔ صفات باعتبار مفہوم غیر ذات ہیں یعنی جدا جدا اعتبارات ہیں اور ان کے جدا جدا معانی و آثار۔ مولانا جامیؒ کے الفاظ میں صفات "من حیث التحقق والحصول" عین ذات ہیں اور "من حیث مایفہم العقول" غیر ذات۔ مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے۔ اسی طرح قدیر باعتبار قدرت، سمیع باعتبار سماعت اور کلیم باعتبار کلام ذات ہی کے اسماء ہیں۔ مفہوم و معنی کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے سے ممتاز بھی ہیں، متغایر بھی ہیں اور جدا جدا بھی، لیکن تحقق و حصول یعنی منشا کے لحاظ سے عین ذات ہیں کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات اس کی مختلف نسبتیں

اور اعتبارات ہیں۔ مرتبۂ وحدت چونکہ مقام اجمال ہے اس لیئے یہاں اسماء و صفات تو ہوتے ہیں لیکن الگ الگ نہیں ہوتے۔

۵۹ "یہاں کثرت ظاہر نہیں" یعنی کثرت ہوتی تو ہے، مگر بالقوہ، نہ کہ بالفعل — ظہور کے لیئے ضروری ہے کہ بالفعل ہو۔ بالقوہ سے ظہور نہیں ہوتا۔ اس لیئے اس مرتبہ میں کثرت ہونے کے باوجود ظاہر نہیں۔

۶۰ اس موقع پر اعتبار کو سمجھ لینا چاہیئے۔ تصوف میں اعتبار کا لفظ بالعموم حقیقت کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ ہر وہ شے اعتباری ہے، جو حقیقی نہیں۔ اور ہر وہ چیز اعتباری ہے جو ظنی اور وہمی ہے۔ اگربتی جلا کر تیز گھمائیں، ایک دائرہ سا بن جائے گا۔ کیا یہ دائرہ حقیقی ہے؟ ہرگز نہیں، ظنی ہے، وہمی ہے اور اسی لیئے اس کو اعتباری کہا جائے گا۔ حقیقۃً اگربتی کا جلتا ہوا سرا جو ایک نقطۂ روشن ہے، دائرہ کی صورت میں نمودار ہو رہا ہے۔ اسی طرح ایک ذاتِ حق ہی حقیقی ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اعتباری ہے۔ ہر تنزل، ہر تعین، ہر تقید اعتباری ہے اور ساری کائنات اعتبارات ہی کا مجموعہ ہے۔

وجود اندر کمال خویش ساریست

تعینہا امور اعتباریست

(وجود اپنے کمال میں جاری ہے اور تعینات امور اعتباری ہیں)

یہ امر لائق توجہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ اب تک ہوا، ہو رہا ہے اور ہونے والا ہے، وہ باعتبار زمانہ تین حصوں میں ہی منقسم ہو سکتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل۔ ماضی گزر چکا جس کا اب وجود نہیں۔ مستقبل آیا نہیں لہٰذا وہ بھی غیر موجود۔ رہا حال جس میں ہم اپنے آپ کو پا رہے ہیں، اسی میں ہم مقید ہیں اور اسی پر ہماری ہستی کا دار و مدار ہے۔ ایک وقت تھا کہ ماضی، ماضی نہ تھا بلکہ حال تھا اور ایک وقت ہوگا کہ مستقبل، مستقبل نہ ہوگا بلکہ حال ہوگا۔ بس حال ہی ہمارا نقد سرمایہ ہے۔ اسی پر ہمارا قبضہ ہے اور اسی کی بنا پر ہمیں یہ گمان ہے کہ ہماری بھی ایک ہستی ہے لیکن غور کریں اس حال کی حیثیت ہی کیا ہے۔ ہم "اب" کہتے ہیں۔ اس کا تجزیہ کریں "الف" ادا ہوا تو ماضی ہو گیا اور "ب" مستقبل ہے۔ حال کہاں ہے؟

بس یہی موہوم سی حدِفاصل جو "الف" اور "ب" کے درمیان ہے یہ ایک نقطۂ وہمی ہی تو ہوا جو صرف اعتباری ہے۔ حقیقت کہاں؟ درحقیقت حال کا وجود ہی نہیں۔ ہم حال پر قائم تھے لیکن حال ہی نقطۂ وہمی نکلا۔ تو پھر ہم کہاں رہے؟ وہ شاخ ہی نہ رہی جس پہ آشیانہ تھا۔

تصوف ہی میں اعتبار کے ایک اور معنیٰ بھی ہیں جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اور ہوتی رہتی ہیں۔ اعتبار کے ایک معنیٰ ہیں "گزر جانا" ایسی صورت میں اس کا مصدر "عبور" ہوگا۔ دوسرے معنیٰ ہیں "عبرت لینا" ایسی صورت میں اس کا مصدر ہوگا "عبرت"۔ عبرت لینا اور نصیحت حاصل کرنا صوفیۂ کرامؒ کا طریقہ رہا ہے۔ وہ ہر بات کو اپنے مطلب پر ڈھال کر عبرت و نصیحت حاصل کر لیتے ہیں۔ قرآن پڑھتے ہیں تو شیطان اور کفار کو اپنے نفس پر منطبق کرتے ہیں۔ پیغمبروں کا ذکر آتا ہے تو "نفس لوامہ" مراد لے لیتے ہیں، "قلب سلیم" سمجھ لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ قصہ لیلیٰ مجنوں سن کر یا پڑھ کر خود کو مجنوں سمجھ لیتے ہیں، لیلیٰ سے محبوب حقیقی مراد لے لیتے ہیں۔ اسی طرح ساقی کو شیخ اور شراب کو معرفت سمجھ لیا۔

اعتبار کے لیے ضروری نہیں کہ پورا قصہ ہی منطبق ہو جائے، بعض حصے سے بھی اعتبار لیا جاتا ہے خواہ دوسرا حصہ ناموافق ہی کیوں نہ ہو۔ یہ کوئی تفسیر تو ہے نہیں کہ سیاق و سباق مرتبط ہوں، شانِ نزول پیشِ نظر ہو۔ زبان و ادب کی لطافتیں ملحوظ ہوں۔ چنانچہ صوفیۂ کرامؒ بالعموم آیات کا اعتبار بیان کرتے ہیں اور لوگ اس کو "تفسیر" سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً

مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ

اسی زمین سے ہم نے تم کو پیدا کیا ہے، اسی میں ہم تمہیں واپس لے جائیں گے اور اسی سے تم کو دوبارہ نکالیں گے۔ (طٰہٰ ۲۰ : ۵۵)

ایک صوفی اس کا اعتبار بیان کرتا ہے کہ ہم سب احدیت سے نکلے ہیں، فنا ہو کر پھر احدیت میں جا چھپیں گے اور دوبارہ احدیت سے نمودار ہوں گے۔ یا مثلاً :

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً

بادشاہ جب کسی ملک میں گھس آتے ہیں تو اسے تباہ اور اس کے معززین کو ذلیل کر دیتے ہیں۔

(النمل ۲۷ : ۳۴)

ایک صوفی اس سے یہ اعتبار لیتا ہے کہ جب سلطان الاذکار، شہر بدن میں داخل ہوتا ہے تو اس کی مادیت کو نیست و نابود کر دیتا ہے اور نفس کو جو بڑا معزز بنا بیٹھا تھا ذلیل کر کے رکھ دیتا ہے۔ ایسے اعتبارات جب ایک عامی کے سامنے آئیں گے تو وہ تو یہی کہے گا کہ صوفیہؒ قرآن حکیم کی بڑی غلط تفسیر کرتے ہیں۔ لیکن اس میں قصور صوفیہؒ کا نہیں، اس عامی کا ہے جس نے سمجھا غلط۔ صوفیہ نے کہا "الف" اس نے سمجھا "ب" "صوفیہؒ نے بیان کیا "اعتبار" یہ سمجھ بیٹھا "تفسیر"۔

چودہ سو برس سے آج تک ایک صوفی بھی ایسا نہیں گزرا جس نے "اعتبار" کو بعنوان "تفسیر" بیان کیا ہو۔ یا اس تفسیر کا انکار کیا ہو جو اس کے اعتبار کے مقابلے میں بیان کی جا رہی ہے۔ صوفیہؒ تفسیر کے منکر نہیں، نہ عملاً نہ اعتقاداً۔ وہ بھی تفسیر اسی کو سمجھتے ہیں جو کتب تفاسیر میں مفسرین نے لکھی ہے۔ لیکن صوفیہؒ اپنے حسب حال معنیٰ (اعتبار) لے لیتے ہیں۔ مثلاً کسی نے حدیث بیان کی

"جس گھر میں کتا اور تصویر ہو اس میں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔"

یہ ایک واضح المعنیٰ حدیث ہے جس میں کسی قسم کا ابہام ہے نہ عُقدہ۔ اس کو تشریح کی ضرورت ہے نہ تفسیر کی۔ لیکن ایک صوفی یہ حدیث سُنکر بول اٹھتا ہے "سچ ہے، جس خانۂ دل میں حرص کا کتا اور ماسوئ اللہ کی تصویر ہو، اس میں فرشتۂ قدس نہیں آتا"۔ یہ اعتبار کیوں درست نہیں؟ آخر اس میں کیا غیر شرعی بات ہے؟ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ جو اعتبار خلاف شرع نہ ہو، وہ بالکل جائز اور درست ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ تفسیر سے زیادہ مؤثر اور مفید مطلب ہوتا ہے۔ صرف وہی اعتبار ناجائز اور مردود ہو گا جو خلاف شرع ہو۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ اپنی کتاب الطاف القدس میں تحریر فرماتے ہیں:

"آگاہ رہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صنعت اعتبار کو تدبر قرآن کے وقت نگاہ میں رکھا ہے اور اس کے موافق ایک دریا چھوڑ دیا ہے اور یہ علم اس کتاب (یعنی الطاف القدس) کے لائق نہیں۔ غرض کہ اعتبار ایک فن ہے، بہت بڑا اور عمدہ اور بہت وسیع میدان امید کہ تفسیر عرائس اور حقائق سلمی اور اکثر

کلام شیخ اکبرؒ اور شیخ الشیوخ سہروردیؒ سب اسی مقولہ اعتبار سے ہے۔"

بالخصوص حضرت ابن عربیؒ اپنی تصنیفات میں اعتبار ہی بیان کرتے ہیں۔ جس کو جہلا نے تفسیر سمجھ لیا اور ان سے بدظن ہو گئے۔ شیخ اکبرؒ کے کلام میں اعتبار اور فلسفہ کی بہتات ہے اور یہ دونوں چیزیں سطحی ذہن رکھنے والوں کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ شیخ اکبرؒ پر زبان طعن دراز کرنے کی بس یہی ایک بنیادی وجہ ہے۔ اصطلاحات کا فرق، کلام کو ظاہر پر محمول کرنا، کلام میں متکلم کے مقصد کو تلاش نہ کرنا، بڑی غلط فہمیاں پیدا کرتا ہے۔ آج امت مسلمہ کے کتنے لوگ ہیں جو ایسی غلط فہمیوں کی وجہ سے گروہ در گروہ منقسم ہو کر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔ ایک مسئلہ علم غیب ہی کو لے لیجیے۔ دو گروہ بڑی شدت سے اس پر مباحثہ اور مناظرہ کرتے ملیں گے۔ آپ ان کی بحثوں کا پہاڑ کھود ڈالیئے سوائے ایک چوہے کے اور کچھ برآمد نہ ہوگا جس پر دونوں متفق ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ غیب کے معنیٰ کا تعین ایک گروہ کچھ کرتا ہے اور دوسرا کچھ۔ آخر میں پتہ چلتا ہے کہ جس بات پر نزاع تھی وہ دونوں ہی کے پاس متفق علیہ ہے۔ آپ کسی جاہل سے کہیے میں تمہیں حیوان ناطق سمجھتا ہوں، پھر دیکھیے وہ کس طرح آپ سے لڑ پڑے گا حالانکہ آپ نے کوئی غلط بات نہیں کہی۔ علمی طور پر حیوان ناطق اور انسان میں کوئی فرق نہیں ہر ایک دوسرے کا عین ہے۔ جو انسان ہے وہ حیوان ناطق ہے اور جو حیوان ناطق ہے وہ انسان ہے۔ مگر یہ بات ایک جاہل چونکہ نہیں سمجھتا وہ تو بس لفظ حیوان ہی پر بپھر جائے گا — اہل علم و دانش کو ایک دوسرے کا نقطۂ نظر، مفہوم و مراد سمجھنا چاہیے۔ پھر کوئی نزاع نہ ہوگی، اختلاف خواہ ہوتا رہے۔

غرض شیخ اکبرؒ بھی اسی سانحے کا شکار ہیں کہ ان کے بیان کردہ اعتبار کو، ان کی اصطلاح کو لوگ سمجھ نہیں پاتے۔

۱۶۱ جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا علم اجمالی رکھتی ہے۔ اپنی ذات کی قابلیاتِ کثرت (شیونات) کے ساتھ بطریق اجمال ادراک کرتی ہے کہ انا و لاغیری، یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں

اور مجھ میں ظہور کی قابلیت وکثرت موجود ہے، تو اس مرتبہ کو وحدت کہتے ہیں۔ نیز اس مرتبہ کو انائے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں چار اعتبارات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجود نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ وجود، علم، نور اور شہود — حق تعالیٰ نے انا فرما کر جانا، یہ جاننے والی ذات ہی تو وجود ہے، اور یہ جاننا، علم — پھر دیکھو خود پر ظاہر ہوا تو جانا لہٰذا یہ ظہور ہی تو نور ہے۔ خود کو دیکھا تو جانا لہٰذا یہ دیکھنا شہود ہوا۔ اس طرح وحدت میں یہ چار ذاتی اعتبارات ثابت ہوئے۔ یہاں یہ وہم نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ وجود و علم اور نور و شہود، پہلے نہ تھے بعد ہوئے کیونکہ یہ مراتب ازلیہ ہیں نہ کہ کونیہ حادثیہ۔ حق تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے اس کے علم سے قبل جہل نہیں، اس کے نور سے قبل استتار نہیں۔ اس کے وجود سے پہلے عدم اور اس کے شہود سے پہلے غیبت نہیں۔ یہاں بات صرف اعتبارات کی ہے۔ یہاں یہ ذات کے اعتبارات ہیں، صفات نہیں۔

۱۔ وجود: اگر وجود کو صفت قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ موصوف، صفت سے مقدم ہوتا ہے۔ ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ ذات بغیر وجود کے موجود تھی۔ جو بداہۃً محال ہے لہٰذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عینِ ذات ہے نہ کہ صفتِ ذات۔

۲۔ علم: بھی عینِ ذات ہے، کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرے، مگر ذاتِ الٰہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو پھر غیر متناہی نہ رہے گی، اس لیے علم کو عینِ ذات ماننا ہی پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی تنزلات و حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذات بحت کی نسبت کرتے ہوئے اس کو غیر متناہی نہیں مانا جا سکتا۔

۳۔ نور: یہ بھی عینِ ذات ہے نہ کہ صفتِ ذات، جس کو امور تشبیہ میں سے سمجھا جا سکے۔

۴۔ شہود: یہ بھی عین ذات ہے۔

اس طرح ذات اس مرتبہ میں:

خود واجد ،	خود موجود	اور خود وجود
خود عالم ،	خود معلوم	اور خود علم
خود منوِّر ،	خود منوَّر	اور خود نور
خود شاہد ،	خود مشہود	اور خود شہود

اس مرتبہ میں ذات، مع صفات و اسماء و افعال ہے۔ جس کی طرف حضرت مصنف قدس سرہٗ نے ذاتِ وجود، صفتِ علم، اسم نور اور فعلِ شہود کہہ کر لطیف اشارہ کر دیا ہے۔

لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل او کالشجر فی النواۃ

کل، ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں یا جیسے درخت گٹھلی میں ہوتا ہے۔

یا جیسا کہ مور ہمہ رنگارنگی اور خوش آوازی کے ساتھ انڈے میں ہوتا ہے یا آگ اپنی تمام سامانیوں کے ساتھ چقماق میں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے صوفیۂ کرامؒ کہتے ہیں

خلق پیش از ظہور عینِ حق بود وحق بعد از ظہور عینِ عالم

یعنی خلق، ظہور سے قبل عینِ حق اور حق، ظہور کے بعد عینِ عالم

۶۲ "وحدت حقیقی: یعنی وہ وحدت جس میں کسی وجہ سے کثرت نہ ہو اور جو تجزی کو قبول نہ کرے اور نہ اس کے مقابل اس کی کوئی ضد ہو۔ تجزی و تغیر، ضدیت و اثنینیت اور تشبیہ کو وہ قبول نہیں کرتی۔

۶۳ مرتبۃ الجمع والوجود: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جمع باعتبار جانب ظہور، وحدت سے عبارت ہے اور اس مرتبہ کا باطن ہے۔ اور اس مرتبہ میں ذات من حیث الاسماء والصفات پائی جاتی ہے یعنی اس مرتبۂ تنزل میں ذات نے اسماء و صفات کی یافت کی ہے اور یہاں اطلاق اسماء و صفات کا ذات پر صادق آیا ہے۔

۶۴ مرتبۂ جامعہ: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات و صفات اور ظہور و بطون دونوں شامل ہیں اور یہ مرتبہ دونوں کا جامع ہے۔

۶۵ احدیت جامعہ : دیکھو حاشیۂ ذیل (نمبر ۶۶)

۶۶ احدیت جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اعتبار ذات من حیث ہی بلا اعتبار اسقاطِ صفات و اثباتِ صفات بھی اس مرتبہ میں ہے۔ نیز صفات کا اعتبار اجمالی بھی اس میں مندرج ہے اور اسی وجہ سے اس کو "احدیت جامعہ" بھی کہتے ہیں۔

۶۷ مقام جمع : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی ذات و صفات اور بطون و ظہور کو اپنے اندر جمع کرتی ہے اور خلط ملط نہیں ہونے دیتی۔

۶۸ حقیقۃ الحقائق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذاتِ حق تعالیٰ ہی ہر شے کی حقیقت ہے۔ ہر شے کا وجود اعتباری ہے اور وہ اپنا وجود حق تعالیٰ سے پائے ہوئے ہے، اس لیے حق تعالیٰ ہی حقیقۃ الحقائق ہے۔ چونکہ اس مرتبہ میں اس کا تعین اول ہے اس لیے اس کو حقیقۃ الحقائق کہا جاتا ہے۔ اس کی ایک دوسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ صور علمیہ اور اعیان ثابتہ کو حقائق الممکنات کہتے ہیں۔ چونکہ مرتبۂ وحدت، حقائق الممکنات کا مرتبۂ اجمال ہے اس لیے یہ مرتبہ حقیقۃ الحقائق ہوا۔

۶۹ برزخ البرازخ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ حق تعالیٰ اور جملہ برازخ کے درمیان برزخ حائل ہے۔

۷۰ برزخ کبریٰ : اس کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرازخ کی ہے

اُدھر اللہ سے واصل، اِدھر مخلوق میں شامل
خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدد کا (غلام امام شہیدؒ)

دیکھو حاشیۂ بالا نمبر (۶۹)

۷۱ حقیقتِ محمدیہ : تو جانِ پاک سرسبر تنے آب و خاک اے نازنیں
واللہ زجاں ہم پاک تر روحی فداک اے نازنیں (جامیؒ)

حقیقتِ محمدیہ، اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا تعین

نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوا۔ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ذات باعتبار تعین اول حقیقت محمدیؐ کہلاتی ہے۔ مظہر حقیقی احدیت، حقیقت محمدیؐ ہے اور باقی تمام مراتب موجودات جس کی تفصیل آگے آئے گی، مظہر حقیقت محمدیؐ ہیں۔

تمام ذوات خلق میں انائے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن فرق اطلاقیت کے ظہور کا ہے۔ ذوات انسانیہ میں یہ ظہور بہ نسبت ذوات اشیاء کے زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے انسان کو مظہر ذات کہا جاتا ہے اور دیگر ذوات اشیاء کو مظہر اسماء۔ اب افراد انسانیہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مظہر اتم ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لیئے ذات حق کی تجلی اول کو حقیقت محمدیہؐ کہتے ہیں، جو یہی مرتبۂ وحدت ہے۔

سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہے جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے چمکا۔ زمان و مکان کی تخلیق سے پہلے درخشاں ہوا۔ باعتبار تخلیق آپؐ اول المخلوقاتؐ ہیں اور باعتبار ظہور خاتم النبیینؐ۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کنتُ اول النبیین فی الخلق وآخرھم فی البعث۔

میں عالم آفرینش میں تمام انبیاء سے پہلے ہوں اور عالم ظہور و بعثت میں ان سب سے آخر میں ہوں

(ترجمان السنہ)

حضورؐ ہی کے نور سے کل کائنات کی تخلیق ہوئی۔ حضورؐ ہی جملہ کائنات کی اصل ہیں۔ حضورؐ ہی خلاصۂ موجودات ہیں۔ حضورؐ ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔ حضورؐ ہی ان اسماء و صفات الٰہی کا اجمال ہیں جن کا ظہور کائنات کی تفصیل میں ہوا، چنانچہ اسی نور سے شمس و قمر روشن ہوئے۔ اسی نور سے عرش و کرسی قائم ہوئے۔ اسی نور سے لوح و قلم کو قیام ملا۔ اسی نور سے آسمانوں کو ایستادگی نصیب ہوئی۔ اسی نور سے بزم گیتی سجائی گئی۔

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو　　چمن دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو　　بزم توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو

خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبض ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے　　(اقبال)

اسی نور سے تاروں میں روشنی آئی۔ اسی نور سے کلیوں کو چٹک اور پھولوں کو مہک ملی۔ اسی نور کے جمال سے جنت آراستہ کی گئی۔ اسی نور کے جلال سے دوزخ بھڑکائی گئی۔ یہی نور قلب آدم میں نور بن کے اترا۔ یہی نور صلب آدم میں خیرالبشر بن کے ٹھہرا۔ اسی نور کی وجہ سے آدم مسجود ملائک بنے اور پھر اسی نور کے ظہور کی خاطر زمین پہ اتارے گئے۔ بالآخر یہی نور، یہی حقیقت محمدیہ، صورت محمدیہ میں جلوہ گر ہوئی جو بشریت محمدیہ یا ذات محمدیہ ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت "نوریت" اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت "بشریت"۔ حقیقت، صورت نہیں، صورت، حقیقت نہیں۔ پھر دو نہیں۔ حقیقت کو حقیقت کہو، صورت کو صورت، نوریت کو نوریت کہو اور بشریت کو بشریت۔ دونوں کی خصوصیات الگ الگ اور دونوں کے لوازمات جدا جدا۔ پانی کی حقیقت ہائیڈروجن اور آکسیجن۔ پانی کی صورت شئے سیال۔ ہائیڈروجن اور آکسیجن سے آپ غسل نہیں کر سکتے۔ پانی سے کر سکتے ہیں۔ برف کی حقیقت پانی، شئے سیال اور برف کی صورت ٹھوس شئے۔ پانی کو توڑ نہیں سکتے۔ برف کو توڑ سکتے ہیں۔ فافہم۔

حق تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نور بھی کہا ہے اور بشر بھی۔ ایک مسلمان کے لیئے حضورؐ کی نوریت اور بشریت دونوں کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ حضورؐ نور ہیں پورے خصائص نوریت کے ساتھ اور حضورؐ بشر ہیں پورے لوازم بشریت کے ساتھ۔ حضورؐ کی جہت نوریت اور جہت بشریت دونوں برحق ہیں۔ آپؐ کی کسی ایک جہت کو تسلیم کرنا اور دوسری کا انکار کر دینا نص قرآنی کی صریح خلاف ورزی ہے۔

نوریت کے متعلق نص قرآنی ہے:

قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۝

بے شک تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشنی اور واضح
کتاب آچکی ہے۔ (المائدہ ۵ : ۱۵)

اور بشریت کے متعلق نص قرآنی ہے:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ

میں تو بس تمہارے ہی جیسا اک بشر ہوں
(الکہف ۱۸ : ۱۱۰)

نوریت اور بشریت میں مغایرت ضرور ہے لیکن تضاد نہیں کہ ایک محل میں دونوں کا اجتماع محال ہو۔ قرآن وحدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دونوں جہتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

بہ اعتبار نوریت : انی لست کاحد کم ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی
(مشکوٰۃ)

میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں میری شب گزاری اپنے رب کے پاس ہوتی ہے وہ مجھے کھلاتا ہے، وہ مجھے پلاتا ہے۔

اور بہ اعتبار بشریت : جنگ خندق میں فاقوں کے سبب شکم مبارک پر دو دو پتھر بندھے ہیں۔ (شمائل ترمذی)

بہ اعتبار نوریت : کنت نبیاً و آدم بین الماء والطین
(ترمذی)

میں اس وقت بھی نبی تھا جب آدم مٹی اور پانی کے درمیان تھے۔

اور بہ اعتبار بشریت : عمر شریف چالیس برس کی ہوئی تو غار حرا میں نبوت ولقبت سے سرفراز فرمائے گئے۔ (کتب سیر)

بہ اعتبار نوریت : اوتیت علم الاولین والآخرین
(حدیث)

مجھے اولین وآخرین تمام کا علم دیا گیا ہے۔

اور بہ اعتبار بشریت : وَمَآ اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ (احقاف ۴۶: ۹)

میں تو یہ بھی نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جائے گا اور تمہارے ساتھ کیا

یعنی

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم
گہے بر پشتِ پائے خود نبینم (سعدی)

(کبھی میں آسمانوں کی بلندیوں کے حالات دیکھ لیتا ہوں اور
کبھی اپنی ہی پشت پا بھی نظر نہیں آتی)

بہ اعتبار نوریت : لی مع اللہ وقت لا یسعنی ملکٌ مقرب ولا نبی
ومرسل۔

حق تعالیٰ کے ساتھ میرا اک وقت ایسا بھی ہوتا ہے جس میں کسی فرشتہ مقرب اور کسی نبی مرسل کی تک سمائی نہیں ہوتی۔

فرشتہ گرچہ دارد قرب درگاہ
نگنجد در مقامِ لی مع اللہ *

اور بہ اعتبار بشریت : قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ
وَلَآ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَلَآ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّیْ مَلَكٌ

آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے یہ تو نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔ (انعام ۶ : ۵۰)

بہ اعتبار نوریت : مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ

محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں (الاحزاب ۳۳ : ۴۰)

اور بہ اعتبار بشریت : اِنَّكَ مَیِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّیِّتُوْنَ

آپ کو بھی مرنا ہے اور انھیں بھی مرنا ہے۔ (الزمر ۳۹ : ۳۰)

بہ اعتبار نوریت : وَتَرٰىهُمْ یَنْظُرُوْنَ اِلَیْكَ وَهُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ

* فرشتہ کو اگرچہ قرب درگاہ حاصل ہے مگر "مقام لی مع اللہ" میں اس کی بھی سمائی نہیں۔

آپ انھیں دیکھ رہے ہیں کہ وہ آپ کی طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھتے نہیں ہیں۔ (الاعراف ۷ : ۱۹۸)

اور بہ اعتبار بشریت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سُرّ استنار وجہہ کانہ قطعۃ قمر (صحیح بخاری)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب خوش ہوتے تو آپؐ کا چہرۂ انور چاند کے ٹکڑے کی مانند چمکنے لگتا۔

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی سَیِّدِنَا وَحَبِیْبِنَا وَشَفِیْعِنَا وَوَسِیْلَتِنَا وَمَوْلٰنَا مُحَمَّدٍ سَابِقًا لِّلْخَلْقِ نُوْرُہٗ وَآخِرًا ظُھُوْرُہٗ وَرَحْمَۃً لِّلْعٰلَمِیْنَ وُجُوْدُہٗ وَعَلٰی آلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَبَارِکْ وَسَلِّمْ۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ صوفیۂ کرامؒ نے وحدت کو حقیقت محمدیہ کہا ہے، ذات محمدیہ نہیں کہا۔ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جدا چیزیں ہیں — حقیقت محمدیہ کا ظہور تجلی اول میں ہوا جو اول ما خلق اللہ نوری * سے ظاہر ہے اور ذات محمدیہ کا ظہور آج سے چودہ سو برس قبل مکۂ مکرمہ میں حضرت عبد اللہ کی صلب اور حضرت آمنہ کی کوکھ سے ہوا۔ اگر حقیقت محمدیہ اور ذات محمدیہ کو خلط ملط کر دیا گیا تو یہ اختلاط کفر و شرک تک پہنچا دے گا۔ ذات محمدیہ معلوم ہے اور حقیقت محمدیہ عالم۔ ان کو ایک قرار دینا معلوم کو عالم اور عالم کو معلوم۔ عبد کو رب اور رب کو عبد قرار دینا ہوگا۔ ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن کر دینا ہوگا، جو کھلا کھلا کفر ہے۔

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ

یقیناً وہ کافر ہوگئے جنھوں نے کہا کہ خدا ہی تو مسیح بن مریم ہے
(المائدہ ۵ : ۷۲)

* "وہ پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی، میرا نور ہے" اس حدیث کو زرقانی نے شرح مواہب میں بطریق حسن ذکر کیا ہے۔

ذات مسیح، ذات حق نہیں۔ ذات محمدؐ بھی ذات اللہ نہیں۔ اگر ذات محمدیہ کو حقیقت محمدیہؐ یا حقیقت محمدیہؐ کو ذات محمدیہ سمجھ لیا گیا تو یہ ایک افسوسناک مغالطہ ہوگا۔ اسی فریب میں مبتلا ہو کر جہلاء نے راہ ادب چھوڑی۔ فرق مراتب مٹایا۔ ان نازک مسائل پر برسر منبر گفتگو کی۔ عامۃ المسلمین کو الجھنوں میں مبتلا کیا۔ ضلّوا و اضلّوا کے مصداق خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

مرتبۂ وحدت یا حقیقت محمدیہ کو نور محمدیؐ بے شک کہا جا سکتا ہے۔ اس کی توجیہ بھی وہی ہے جو حقیقت محمدیہؐ کی ہے۔ چونکہ ذات محمدیؐ کامل اور اکمل ہے اس لیئے نور کامل کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس پر ظہور ہوتا ہے اور پھر اسی نور کامل سے اشیار کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی لیئے کہا جاتا ہے کہ نور محمدیؐ سے اشیار کی تخلیق ہوئی ہے۔ انا من نور اللہ و کل شئی من نوری٭ کا یہی مفہوم ہے۔

بعض حضرات صوفیہؒ نے عین الاعیان یا مربوب اعظم کو حقیقت محمدیہؐ کہا ہے اور بعض عین الاعیان اور تجلیٔ اعظم کے مرکب کو حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ اس کے متعلق انشاءاللہ ہم وہاں عرض کریں گے جہاں اعیان ثابتہ اور ارباب ربوبیت پر گفتگو ہوگی۔

٭ میں اللہ کے نور سے ہوں اور ہر چیز میرے نور سے ہے۔ اگرچہ یہ حدیث کتب احادیث میں لفظاً مروی نہیں ہے تاہم معنیً اس کی سند موجود ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ان اللہ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ فجعل ذلک النور یدور بالقدرۃ حیث شاء اللہ، ولم یکن ذلک الوقت لوح ولا قلم ولا جنۃ ولا نار ولا سماء ولا ملک ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا انس فلما اراد اللہ تعالیٰ ان یخلق الخلق قسم ذلک النور باربعۃ اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم من الثانی اللوح من الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعۃ اجزاء - الی آخر الحدیث۔ (مواہب)

نہ ملک بدیں فضائل نہ بشر بایں شمائل
تو دلِ ملک ربانی بدل بشر نشینی (ضیاء حیدر آبادی)

اس موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت و زیارت کے لیے ایک آزمودہ وظیفہ لکھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو زیارت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مشرف فرمائے (آمین)

" شب کو دو رکعت نماز نفل اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں گیارہ مرتبہ آیۃ الکرسی اور گیارہ مرتبہ سورۂ اخلاص پڑھی جائے۔ سلام کے بعد ایک سو مرتبہ مندرجۂ ذیل درود شریف پڑھیں

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدِنِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ وَ آلِہٖ وَبَارِکْ وَسَلِّمْ

اس کے بعد یہ دعا کریں

اے اللہ! اے ارحم الراحمین! اپنے فضل و کرم سے میرے قلب کو منور کر دے اور مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت شریفہ سے مشرف فرما " (تین بار)

اس کے بعد داہنی کروٹ قبلہ رو ہو کر سو جائیں۔ انشاء اللہ تین ہی جمعوں میں زیارت مبارکہ نصیب ہو گی۔ روزانہ ایک سو مرتبہ استغفار، متعلقہ امور شریعت کی پابندی اور ذوق و شوق شرط ہے۔

۱۷۲ عقل اول: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الٰہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔ یہ علم الٰہی کا نور ہے جو تنزلات میں سب سے پہلے ظاہر ہوا۔ اول ما خلق اللہ العقل* سے اسی جانب اشارہ ہے۔

* پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی، وہ "العقل" ہے۔ ابوالشیخ والطبرانی وغیرھما عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وابو نعیم فی الحلیۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فی مسند الفردوس۔

ھ۷۳ عقل اوّل اور قلم اعلیٰ، درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ جب اس نور کی نسبت عبد کی جانب کی جاتی ہے تو اس کو "عقل اول" کہتے ہیں اور جب اس نور کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اُس کو "قلم اعلیٰ" کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو دراصل نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبرئیل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام روح الامین رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اس نور کی اضافت جب انسان کامل کی جانب ہوتی ہے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔ قلم اعلیٰ، عقل اول اور روح محمدیؐ (روح اعظمؐ) کی تعبیر "جوہر فرد" سے کی جاتی ہے۔ مظاہر خلقیہ میں ممیز ہونے کے طور پر جو ابتدائی تعینات حق ہیں، انھیں قلم اعلیٰ کہا جاتا ہے۔

ھ۷۴ روح اعظم یا روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اول ما خلق اللہ روحی بھی ارشاد فرمایا ہے (تفصیل مندرجہ بالا حاشیہ میں گزر چکی)

ھ۷۵ لغت میں تجلی کے معنیٰ ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کے ہیں۔ اسماء و صفات اور افعال الٰہی کا کسی پر پھینکا جانا تجلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذات مطلق کا ظہور لباس تعین ہی میں ممکن ہے، اسی لیے صوفیۂ کرامؒ کی اصطلاح میں لباس تعین کو تجلی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور کیفیت و حالت جس میں حق تعالیٰ کا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلی ہے۔

اس مرتبۂ وحدت کو "تجلی اول" اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مرتبہ خفاء الخفاء یا مرتبۂ لاتعین سے اس کا ظہور ہوا ہے۔ نیز اس کو تجلی اول کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تجلیات کا آغاز اسی مرتبۂ وحدت سے ہوتا ہے۔ اس سے پہلے مرتبۂ احدیت ہے، جس میں تجلی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ تجلی کے لیے ایک متجلی اور ایک متجلیٰ لہ کا ہونا ضروری ہے اور احدیت میں اثنینیت نہیں، اس لیے اس میں تجلی بھی ممتنع ہے۔ احدیت میں نہ ناظر ہے نہ منظور تو تجلی کیسی؟

۷۶ھ یعنی یہ مرتبہ اصل جمیع قابلیات کا ایک حالۂ اجمالیۂ بسیطیہ ہے۔ اس کا ظہور سب سے پہلے ہوا ہے۔ یہ جمیع قابلیات کا ہیولیٰ اور مبدأ ہے۔ اسی وجہ سے اس کو "قابلیت اولیٰ" بھی کہتے ہیں۔

۷۷ھ ناسوت یعنی عالم بشریت، عالم اجسام، اس کو مُلک، عالم شہادت اور عالم محسوسات بھی کہتے ہیں۔

۷۸ھ "ملکوت" یعنی وہ عالم جو ملائکہ و ارواح سے مختص ہے۔

۷۹ھ "جبروت" یعنی مرتبہ صفات، مرتبۂ وحدت، حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۸۰ھ "لاہوت" یعنی مرتبہ ذات، گنج مخفی، ہویت مطلقہ۔

۸۱ھ ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت، یہ چار عوالم سمجھے جاتے ہیں، درحقیقت "لاہوت" عالم نہیں بلکہ مرتبہ ہے کیونکہ "عالم" کا لفظ لاہوت پر صادق نہیں آتا۔ لفظ عالمؑ "علامت" سے مشتق ہے۔ لغوی اعتبار سے عالم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دوسری شے پہچانی جاسکے۔ اصطلاح صوفیہؒ میں ماسویٰ اللہ کو عالم کہتے ہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کو باعتبار اسماء و صفات پہچانا جاتا ہے۔ عالم کا ہر جز خواہ کتنا ہی چھوٹا اور عوام کی نگاہ میں خواہ کتنا ہی حقیر اور بے قدر کیوں نہ ہو، حق تعالیٰ کے کسی نہ کسی اسم کا مظہر ضرور ہے۔ اس لغوی اور اصطلاحی معنیٰ کے اعتبار سے ناسوت، ملکوت اور جبروت ہی عوالم ہیں — حضرت مصنف قدس سرہٗ کی مراد یہاں ان سے علی الترتیب مرتبۂ اجسام، مرتبۂ ارواح، مرتبہ صفات اور مرتبۂ ذات ہے۔ یہ عوالم اس مرتبۂ وحدت میں ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں کیونکہ مرتبۂ وحدت اجمالی ہے جیسے گٹھلی میں برگ و بار اور شاخ و شجر ممتاز نہیں یا بیضہ میں بال و پر اور رنگ و آواز ممتاز نہیں، اسی طرح مرتبۂ وحدت میں ذات و صفات اور اسماء و افعالؑ موجود ہونے کے باوجود، ممتاز نہیں، کیونکہ امتیاز، تفصیل کا متقاضی ہوتا ہے اور تفصیل کی اس مرتبہ میں گنجائش نہیں۔

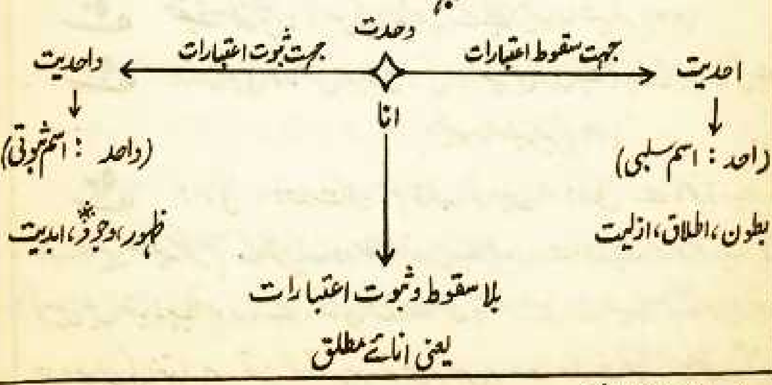
۸۲ھ یہ وحدت جو اماء ئے مطلق اور قابلیت محض کا مرتبہ ہے۔ اس کی دو جہتیں بن جائیں گی

۱۔ پہلی جہت یہ ہے کہ اعتبارات اس سے ساقط ہوں، اس ذات سے متعلق کوئی

اعتبار قائم نہ ہو۔ یہ نری ذات کی یکتائی ہے، اس لیئے اس کو احدیت کہیں گے۔ اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ مرتبۂ احدیت میں ذات بلا اعتبار ہوتی ہے، ہر اعتبار یہاں ساقط ہوتا ہے، اسی لیئے ذات کو اس مرتبہ میں احد کہتے ہیں واحد نہیں، کیونکہ احد سلبی نام ہے اور واحد ثبوتی اور اسی لیئے احد ہی کو صمد کہا گیا۔ صمد کہتے ہیں ٹھوس چٹان کو جس میں نہ کوئی چیز داخل ہو سکے، نہ اس سے کوئی چیز خارج ہو سکے۔ یہاں اسماء وصفات اور افعال کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا جاتا، یا احدیت ہے۔ ذات بحت کے علاوہ یہاں کچھ نہیں۔ بطون، اطلاق اور ازلیت، وحدت کی اسی جہت (احدیت) سے متعلق ہے۔

۲۔ دوسری جہت یہ ہے کہ بے حد و بے شمار اعتبارات اس وحدت سے متعلق قائم ہوں، بلکہ اس میں مندرج ہوں۔ یہ ذات کی یکتائی جملہ اعتبارات کے ساتھ ہے، اس لیئے اب اس کو واحدیت کہیں گے۔ اس مرتبہ میں ذات، نری نہیں رہتی بلکہ بے شمار اعتبارات بھی اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسماء وصفات اور افعال بھی اسی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ اس میں ذات کو واحد کہتے ہیں احد نہیں، کیونکہ واحد ثبوتی نام ہے جب کہ احد سلبی۔ اسماء وصفات اور افعال کا اعتبار اسی مرتبہ میں ہوگا جو واحدیت ہے۔ ذات کے ساتھ یہاں ہزاروں اعتبارات بھی ہیں، ظہور، وجود (یافت) اور ابدیت، وحدت کی اسی جہت (واحدیت) سے متعلق ہے۔ مندرجۂ ذیل نقشہ انشاء اللہ ان جہتوں کے سمجھنے میں مدد دے گا۔

نقشہ جہات وحدت



٭ وجود بمعنی یافت

ف ۸۳ "ان دونوں اعتبارات" سے مراد جہتِ سقوط اعتبارات اور جہتِ ثبوت اعتبارات ہے۔

ف ۸۴ "دیگر اعتبارات" سے مراد اسماء و صفات اور افعال ہیں، صوفیۂ کرامؒ ان کے لیئے بھی اعتبارات کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔

ف ۸۵ "وحدت میں کثرت بالفعل نہیں" کثرت یہاں بالقوہ ہوتی ہے کیونکہ وحدت ذات حق کا ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں قابلیتِ کثرت ہے، بالقوہ نہ کہ بالفعل۔ ان قابلیاتِ کثرت کو شئون ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں جو غیب الغیوب میں مخفی ہیں جس طرح شجر تخم میں، طاؤس بیضہ میں اور آگ سنگ چقماق میں۔

ف ۸۶ یعنی وحدت، سقوط اعتبارات اور ثبوت اعتبارات کے بغیر ذات کی یکتائی کا نام ہے۔ یہ سقوط و ثبوت اعتبارات کے بغیر "انائے مطلق" ہے۔

ف ۸۷ یعنی وحدت، ذات کا ظہور اول ہے اور اسی بناء پر اس کو تجلیٔ اول کہتے ہیں۔

ف ۸۸ تجلیٔ اول کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۷۵)

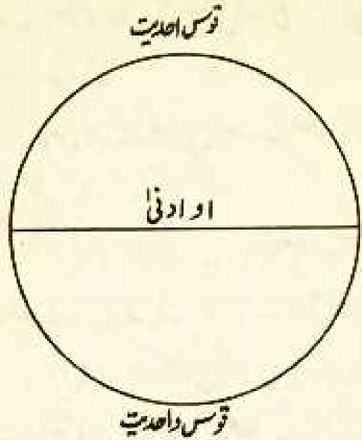
ف ۸۹ تنزل اول: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذات کا پہلا نزول اسی مرتبہ میں ہوا ہے۔

ف ۹۰ حقیقۃ الحقائق: اس کی وجہ تسمیہ کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۶۸)

ف ۹۱ برزخ کبریٰ اور اصل البرازخ: کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو برزخ البرازخ کی ہے۔ دیکھو حاشیہ نمبر (۶۹)

ف ۹۲ او ادنیٰ: وحدت کا یہ نام قاب قوسین او ادنیٰ سے ماخوذ ہے۔ قاب قوسین صوفیۂ کرامؒ کے نزدیک وہ مقام اتصال ہے جہاں سے احدیت اور واحدیت کی قوسین میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ فنافی اللہ سے قبل یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج و شہود اور وجدان کی انتہا ہے۔ تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواسطہ سطوتِ تجلیٔ ذات متحد ہو گئیں اور فنافی اللہ حاصل ہو گئی، جس کی جانب او ادنیٰ سے اشارہ ہے۔

دائرۂ قاب قوسین



۹۳ الف : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الف نام ہے خط کا، جو نقطہ سے بنتا ہے اور پھر خط ہی سے سارے حروف بنتے ہیں، جیسا کہ مولانا عبدالرحمٰن جامی نے فرمایا :

یک نقطہ الف گشت والف گشت حروف
در حرف الف بنامے موصوف
چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن
ظرفیست سخن نقطہ درو چوں مظروف (جامی)

(اک نقطہ الف ہو گیا اور الف سے حروف بن گئے (پھر) الف ہر حرف میں ایک نام سے موسوم ہو گیا۔ پھر جب حروف مرکب ہوئے تو سخن ہو گیا اور اب سخن ظرف ہے اور نقطہ مانند مظروف)

چونکہ احدیت کو "نقطہ" کہا جاتا ہے، اس لیئے وحدت کو "الف" کہتے ہیں۔

۹۴ اس مرتبۂ ثانیہ یعنی "وحدت کے اور بھی نام ہیں جن کا ذکر حضرت مصنف قدس سرہٗ نے نہیں فرمایا مثلاً :

قابلیت اولیٰ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ تمام قابلیات کی اصل ہے۔ دیکھو حاشیہ نمبر (۷۶)

مرتبہ ولایت مطلقہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ پر ولایت مطلقہ کا دارومدار ہے۔ اور ولایت کا کوئی مرتبہ، ولایت مطلقہ سے بلند تر نہیں۔ ولایت مطلقہ کہتے ہیں ولایت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپؐ ہی کی اتباع کامل کی وجہ سے ولایت خاتم الاولیاء کو بھی اسی سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حجاب عظمت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ سوائے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کوئی یہاں تک نہیں پہنچ سکا۔

محبت حقیقیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مقام حب حقیقی وحب ذاتی ہے، بفحوائے کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف یہاں حب ذاتی اور توجہ بخلق کا ظہور ہوا۔

وجود مطلق : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں دیگر مراتب کے بخلاف ذات کا شعور اور اس کی یافت بہ اعتبارات، مطلق و مجمل ہے اور ایک مرتبہ نے اس سے تقید پایا ہے۔

تعین اول : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے لیئے اسماء وصفات کا اولاً تقرر ہوا ہے۔

رفیع الدرجات: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وحدت ہی کے درجات کی تفصیل واحدیت میں ہوتی ہے، رفیع الدرجات ذو العرش سے اس طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح اس مرتبہ کو کنز الکنوز، کنز الصفات، مقام اجمالی، ام الکتاب، روح القدس، لوح قضا، عرش مجید، درۃ البیضاء، بشرط شے بالقوہ، بشرط کثرت بالقوہ، نفس رحمانی، حقیقت انسانی، حب ذاتی*، رابطہ بین الظہور والبطون،

* حب ذاتی کو حقیقت محمدیہ ہونے کی بناء پر مقام محمدی بھی کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے مبارکہ میں سے آپؐ کا ایک اسم "حبیب اللہ" بھی ہے۔ حبیب، اللہ کے اس محبوب کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے افعال جس کی رضا کے موافق ہوں جیسا کہ فلنولینک قبلۃً ترضاھا سے ظاہر ہے، یہ مقام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے لیکن آپؐ کی محبت اور اتباع کی برکت سے امت کے بعض افراد کو بھی ظلی طور پر حاصل ہوتا ہے (اللھم ارزقنا نصیباً منہ)

فلک ولایت مطلقہ ، ظل اول ، وجود اول ، موجود اول ، مبدا اول ، نشان اول ، نشاءاول ، جوہر اول ، نداء اول ، خیال اول بھی کہتے ہیں ۔ ان تمام اصطلاحی اسماء سے ایک ہی چیز واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات کا پہلا مرتبۂ نزول ہے ۔

۹۵ یہ دائرہ دو قوسوں اور ایک خط درمیانی پر مشتمل ہے ۔ یہ خط دونوں قوسوں کے درمیان برزخ ہے ۔ اوپر کی قوس احدیت ہے اور اشارہ ہے اطلاق کی جانب ۔ نیچے کی قوس واحدیت ہے یہاں شعور ، من حیث الاسماء والصفات تفصیلاً حاصل ہوتا ہے ۔ خط درمیانی وحدت ہے جو احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخ ہے یعنی دونوں کو شامل بھی ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے جدا بھی کرتا ہے ۔

اس دائرے میں قوس بالائی احدیت ہے ۔ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی آزاد ہے اور عدم احاطہ کا مقتضی ۔ عینیت و غیریت کی یہاں بحث نہیں ۔ اسماء کو یہاں دخل نہیں کیونکہ اسماء میں تمیز ہے ۔ اسم یہاں اس لئے نہیں کہ اسم میں نعت پائی جاتی ہے اور نعت یہاں اس لیے نہیں کہ نعت وصف بالمعنیٰ ہے ۔ وصف کا یہاں کیا کام جب کہ یہ مرتبہ وجود و عدم سے بھی اعم ہے ۔ وصف تو کسی شے کا اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ شے ظہور و بطون کی تقسیم کے تحت ہو اور یہاں کسی تقسیم کو دخل نہیں ۔ ظہور و بطون کی تقسیم اس میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ظہور میں کثرت اور بطون میں وحدت ہے ۔ یہاں وحدت و کثرت ہر دو کا امتیاز مرتفع ہے ۔ وحدت و کثرت تو لوازم وجوب و امکان ہیں اور وجوب و امکان کی تفریق کا یہاں وقوع نہیں بلکہ اس کا صرف ایک اعتبار عقلی اور مخفی ہے ۔ اولیت وجوب کی مقتضی ہے اور آخریت امکان کی ۔ یہ جملہ امور یہاں مختفی ہیں اور جملہ اعتبارات متقابلہ مرتفع ۔ ان اعتبارات کا وہم تک یہاں موجب نقص ہے ۔ یہی غیب ذات ہے جو احدیت سے موسوم ہے یہاں شاہدِ خلوتِ غیبِ ہویت اپنی ذات سے اپنی ذات پر تجلی فرماتا ہے جس کو حضور الشی لنفسہ مع تجردہ کہتے ہیں ۔ یہی بات حضرت مصنف قدس سرہٗ نے ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے ۔

" پس (وہ حقیقت) اپنے کمال کے سبب سے کسی طرف متوجہ

نہ تھی اپنے پر آپ حاضر تھی اور اپنے غیر طرف متوجہ نہ تھی بلکہ کوئی غیر نہ تھا" (دیکھو متن صفحہ نمبر ۳۹)

بہر حال یہ ایک عقل انسانی سے ماورا مقام ہے۔

اطلاق کے بعد جو پہلا تعقل ہوتا ہے اور جو ہویتِ اطلاقیہ سے بالکل متصل ہے، وحدت ہے، جس کے نیچے قوس واحدیت ہے۔ احدیت باطن ہے اور واحدیت ظاہر۔ جو احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں ظاہر ہے۔ احدیت میں صرف اعتبارِ ذات بحت ہے اور واحدیت میں ذات، اسماء و صفات و افعال کے اعتبارات کے ساتھ بالتفصیل ہے۔ ذات باطن ہے اور صفات ظاہر۔ وحدت، احدیت اور واحدیت دونوں کو شامل ہے۔ یہ ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ اس میں ذات و صفات اور ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ یہ دونوں کی جامع بھی ہے اور دونوں کے درمیان خطِ فاصل بھی۔ یہ دونوں کو اس طرح جمع کرتی ہے کہ خلط ملط ہونے نہیں دیتی۔ دونوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے، احدیت اور واحدیت دونوں کا ظہور اسی وحدت سے ہوا جو دونوں کے درمیان نسبت اور رابطہ ہے۔ جس طرح عشق کی دو نسبتیں ہیں عاشق اور معشوق۔ عشق نہ ہو تو عاشق ہے نہ معشوق۔

دائرہ زیر بحث وحدت کی تشریح ہے۔ اوپر اور نیچے کی دو قوسین وحدت کی دو جہتیں ہیں۔ وحدت مجموعہ ہے دو طرفین اور ایک وسطیت کا۔ اس میں دو طرفین بھی ہیں اور ہر دو طرفین کی عینیت بھی، گویا پورا دائرہ وحدت ہے، اسی کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں جو منشا، روح رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ وجود، علم، نور اور شہود یہاں وحدت کے اعتبارات ہیں نہ کہ صفات ذات۔ مرتبۂ وحدت میں صفات یوں بھی مجمل ہوتے ہیں۔ جن کو ایک دوسرے سے الگ اور ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیئے یہاں ان کو صفات ذات سمجھ لینا غلطی ہے۔ ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں حاشیہ نمبر (۶۱)

۹۶ "واحدیت" ذاتِ حق کا ایک مرتبہ ہے، جس میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یہاں کثرت سے مراد اسماء، وصفات اور معلوماتِ الٰہیہ کی کثرت ہے۔

۹۷ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ظہور، مجمل سے مفصل، وحدت سے کثرت اور باطن سے ظاہر کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہو تو اس کو خفا یا بطون کہتے ہیں۔

۹۸ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تعین ذاتی: یہ کبھی نہیں بدلتا، ہر حال میں قائم و دائم رہتا ہے۔ مثلاً زید کی شخصیت یا ذاتِ زید، کہ جو بچپن میں تھی وہی جوانی میں ہوتی ہے اور وہی بڑھاپے میں رہتی ہے۔ ان تینوں حالتوں میں ذاتِ زید برابر قائم ہے۔

۲۔ تعین باعتبار اسماء وصفات: یہ بدلتا رہتا ہے، اس کو دوام و قیام نہیں مثلاً بچپن، جوانی اور بڑھاپا۔ یہ زید کے صفاتی تعینات ہیں۔ کبھی زید بچہ ہے، کبھی جوان اور کبھی بوڑھا۔

(چاہیں تو حاشیہ نمبر (۳۱) پر دوبارہ نظر ڈال لیں)

۹۹ مرتبۂ واحدیت، مرتبۂ اسماء وصفات ہے۔ یہاں اسماء وصفات کی تفصیل کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس موقع پر اسماء وصفات سمجھ لینا مناسب ہے۔

اسم — وہ لفظ ہے جو ذات وصفات کے مجموعے کے لیئے استعمال ہوتا ہے۔

صفت — وہ لفظ ہے جو موصوف کی حالت بیان کرتا ہے۔ مثلاً قدرت صفت ہے اور اللہ، ذات یا موصوف، لہٰذا قدیر اسم ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے صفتِ قدرت سے موصوف ہونے پر دلالت کر رہا ہے۔ اسی طرح حیات، علم، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام صفات ہیں اور حی، علیم، مرید، سمیع، بصیر اور کلیم اسماء ہیں۔ اگرچہ ذات کا ادراک نہیں ہو سکتا لیکن ذات، اسماء وصفات ہی سے پہچانی جاتی ہے۔ گویا اسماء وصفات ہی ذرائع عرفانِ ذات ہیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

زید ایک انسان ہے۔ ذاتِ زید کیا ہے؟ ہاتھ، پاؤں، منہ، آنکھ، کان اور دیگر

اعضاء کے مجموعہ کا نام زید نہیں۔ یہ جسم عنصری کے اعضاء کی تفصیل ہے۔ جو مکان زید ہے اور زید ان میں مقیم ہے۔ مکان اور مکین ایک نہیں ہو سکتے۔ اگر زید کسی حس و حرکت کے بغیر پڑا ہو، اس حال میں کہ نہ دیکھتا ہو، نہ سنتا ہو، نہ بولتا ہو، نہ پہلو بدلتا ہو۔ اس کی نبضیں ڈوب چکی ہوں۔ دل ٹھہر گیا ہو، تو ہم اس کو زید ہرگز نہیں کہیں گے بلکہ زید کی لاش کہیں گے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ زید کچھ اور ہے جو اس جسم عنصری میں پہلے تھا اب نہیں رہا۔ اس کو کسی نے نہیں دیکھا۔ کسی نے اس کو جاتے ہوتے بھی نہیں دیکھا۔ اس کے برخلاف اگر زید کا دل متحرک ہو، اس کی نبضیں جاری ہوں، تو ہم کہتے ہیں کہ زید زندہ ہے۔ گویا زید کی حیات سے ہم زید کو پہچان رہے ہیں۔ حیات کے ساتھ اس کو اپنا اور ہمارا علم ہوتا، وہ خود اپنی قوتوں کو جانتا اور اسے قدرت ہوتی اور وہ اپنے ارادہ سے ہم کو دیکھتا، ہماری باتیں سنتا اور ہم سے کلام کرتا تو یہ ساری صفات، ذات زید کی نشان دہی کرتیں اور ہم کہتے کہ زید ہے، یہ زید کی ذات ہے۔ حالانکہ ذات زید اب بھی ہمارے ادراک سے باہر ہے۔ زید کو اپنی ہستی کا جو ذاتی ادراک ہے، وہ ہمیں ہرگز نہیں۔ ہم ذاتی طور پہ صرف اپنی ہستی کا ہی احساس رکھتے ہیں، نہ کہ زید کی ہستی کا۔ اس کی قوتوں کو اپنی قوتوں پہ قیاس کر کے ہم کہہ رہے ہیں کہ زید ہے۔ اس لیے کہ زید کی قوتیں جو ذات زید میں پہلے پوشیدہ تھیں، عمل میں آتی ہیں۔ ان کے نتائج کو دیکھ کر ہمیں ان قوتوں کا علم ہوتا ہے۔ اور ان قوتوں کے توسط سے ہمارا ذہن ذات زید کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ذات زید کے متعلق ہمارے ادراک کی انتہا یہی ہے۔ اس سے آگے ہم کچھ نہیں جانتے۔ اگر زید کی ان قوتوں کو زید کے اسماء و صفات قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ذات زید پہ اسماء و صفات کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسی مثال پہ ذات حق کو قیاس کر لیں لیکن یہ فرق ضرور ملحوظ رکھیں کہ زید قفسِ عنصری میں مقید ہے جب کہ حق تعالیٰ مکانیت سے منزہ ہے۔ زید اپنی قوتوں کو عمل میں لانے کے لیے اعضاء و جوارح کے آلات کا محتاج ہے جبکہ حق تعالیٰ کسی آلے کا محتاج نہیں۔ یہ مثال صرف برائے تفہیم ہے۔ لیس کمثلہ شیئ۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات لامتناہی ہیں۔ یہ بے نہایتی ہی اس کی الٰہیت کی شایانِ شان

ہے۔ ہر اسم کی ایک تجلی ہے۔ جسے شان کہتے ہیں۔ جس کے متعلق خود اس نے فرمایا :

کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ

ہر آن وہ نئی شان میں ہے (الرحمٰن ۵۵ : ۲۹)

ان تجلیات میں تکرار نہیں، کوئی جلوہ مکرر نہیں۔

وہ کون سا ہے جلوہ ، مکرر کہیں جسے

وہ کون سی نظر ہے جو پہلی نظر نہیں (جگرؔ)

ایک مرتبہ جو تجلی کسی پر ہو جاتی ہے ، وہ پھر ابد تک دوبارہ نہیں ہوتی۔ ایک غالب ہی پر کیا منحصر ہے ، لوح دہر پر کوئی بھی شے حرف مکرر نہیں ، کیونکہ ہر شے ایک مظہر اسم ہے ، مظہر تجلی ہے۔ ان لامتناہی اسماء وصفات کا مرجع ننانوے (۹۹) اصول متناہی کی طرف ہوتا ہے جو "اسمائے حسنیٰ" کہلاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ان للہ تسعۃ وتسعین اسماً مائۃ الا واحدۃ

من احصاھا دخل الجنۃ۔

اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں۔ جو ان کا احصار کر لے وہ جنت

میں جائے گا (بخاری ومسلم)

احصائے اسماء سے مراد ، صفات الٰہیہ سے متصف ہونا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تخلقوا باخلاق اللہ* ۔ شریعت وطریقت اور ان کا سارا نظام اسی مقصد کے لیئے ہے۔

صوفیۂ کرامؒ نے اسماء وصفات کو کئی طور سے تقسیم کیا ہے مثلاً ایک تقسیم تو یہ ہے :

۱ ـ صفات حقیقیۂ محضہ ۲ ـ صفات حقیقیۂ اضافیہ ۳ ـ صفات اضافیۂ محضہ

۱ ـ صفات حقیقیۂ محضہ : وہ صفات ہیں جو ذات کی اصلی صفات ہیں۔ ان کو کسی اور کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہیں مثلاً حیات۔

۲ ـ صفات حقیقیۂ اضافیہ : وہ صفات ہیں جو ہیں تو حقیقی مگر ان کی اضافت اور نسبت خلق کی جانب ہو جاتی ہے ، جیسے علم ، کہ یہ حق تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے۔ مگر معلوم سے بھی اس

* اللہ تعالیٰ کے اخلاق پیدا کرو۔

کا ایک ربط اور تعلق ہے۔

۳۔ صفات اضافیہ محضہ : وہ صفات جو ہوتی تو ذات کی ہیں لیکن ان کا اظہار اضافت و نسبت کے بغیر نہیں ہوتا۔ جب نسبت و اضافت ہوتی ہے تو وہ ذات سے منتزع ہوتی ہیں یعنی یہ صفات وجودی نہیں ہوتے بلکہ عدمی اور اعتباری ہوتے ہیں۔ مثلاً خالقیت کہ وہ مخلوق کی نسبت و اضافت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جو کہتے ہیں کہ خالقیت، مخلوق کی اور ربوبیت، مربوب کی محتاج ہے

ظہور تو بمن است و وجود من از تو

فلست تظہر لولائی لم اکن لولاک

(تیرا ظہور مجھ سے ہے اور میرا وجود تجھ سے، اگر میں نہ ہوتا تو تُو

ظاہر نہ ہوتا اور اگر تُو نہ ہوتا تو میں موجود نہ ہوتا۔)

اس کے معنیٰ صرف یہ ہیں کہ مخلوق کے وجود میں آنے سے اس کی خالقیت کا اظہار ہوا اور مربوب کے وجود میں آنے سے اس کی ربوبیت پہچانی گئی۔

اسماء و صفات کی اب ایک اور تقسیم پر غور کیجئے کہ ننانوے (۹۹) اسمائے حسنیٰ کا مرجع سات اسماء و صفات قرار پاتے ہیں جو بنیادی اسماء و صفات ہیں۔ پھر ان سات کا محور بھی تین اسماء ہیں اور یہ تین میں سے دو، صفت حیات سے منتزع ہوتے ہیں۔ اس طرح صرف ایک صفت حیات اسم ذات پر قائم ہوتی ہے۔

صوفیۂ کرامؒ حق تعالیٰ کی بنیادی اور اصولی صفت ایک ہی بتاتے ہیں یعنی حیات۔ کہتے ہیں کہ حیات کا تصور، علم، ارادے اور قدرت کے بغیر نہیں*۔ اس لیئے اب چار صفات ہوگئیں جنہیں وہ امہات الصفات کہتے ہیں۔ علم کے دو مددگار ہیں، سماعت اور بصارت۔ اسی طرح ارادے اور قدرت سے ایک صفت منتزع ہے یعنی کلام۔ اس طرح سات بنیادی صفات سامنے آئیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت اور کلام۔ متاخرین صوفیۂ انہی سات صفات کو امہات الصفات کہتے ہیں۔ اور اب صوفیۂ کا عرف بھی یہی ہے۔

* صوفیہ کو کاہل الوجود کہنے والے حضرات، ذرا صوفیہ کے اس نظریہ پہ غور کریں کہ ان کے نزدیک علم و قدرت (جو فکر و نظر اور حرکت و عمل ہی کا دوسرا نام ہے) کے بغیر زندگی کا تصور ہی نہیں۔

نقشہ امہات الصفات

اللہ		
حیات		
علم	ارادہ	قدرت
سماعت	بصارت	کلام

انہی سات صفات کی جامعیت کو الٰہیت کہتے ہیں جو واحدیت کا دوسرا نام ہے اور انہی سات صفات کے جامع کو "الٰہ" کہتے ہیں، جس کا دوسرا نام "واحد" ہے۔ و الٰھکم اللہ واحد سے اس طرف اشارہ ہے۔ امہات الصفات انہیں اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہی صفات بسیط ہیں جو صرف ایک معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ باقی دوسری صفات، صفاتِ مرکبہ ہیں جو امہات الصفات کے مختلف اجتماعات اور ان کے گوں ناگوں گرہ کھانے یا ایک دوسرے کے ساتھ شرط ہونے کے نام ہیں مثلاً خلاق، حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے لیکن اس کے لیئے امہات الصفات ضروری ہیں۔ لہٰذا خالقیت صفت مرکبہ کہلائے گی کیونکہ جب تک حیات نہ ہو علم نہیں ہو سکتا یا جب تک قدرت نہ ہو ارادہ نہیں ہو سکتا اور جب تک ارادہ نہ ہو کلام کی نوبت نہیں آتی۔ اور جب تک کلام (کُن) نہ ہو تخلیق کیسی؟ صفات کے اس طرح مشروط ہونے اور گرہ کھانے کو صوفیہؒ کی اصطلاح میں اشتمال کہا جاتا ہے۔ اسی پر دیگر اسماء و صفات کو بھی قیاس کر لیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم انضمامی اور انتزاعی بھی ہے۔

صفت انضمامی: وہ صفت ہے جو یک گونہ ذاتی وجود رکھتی ہے لیکن موصوف سے مربوط اور اسی پر قائم ہوتی ہے۔ مثلاً "سبز جسم" میں "سبز" صفت انضمامی ہے کہ یہ جسم سے مربوط اور اسی پر قائم ہے۔

صفت انتزاعی: صفت کا ذاتی وجود، یک گونہ بھی نہیں ہوتا بلکہ موصوف کو دوسروں سے نسبت و اضافت دی جاتی ہے تو صفت انتزاعی سمجھی جاتی ہے مثلاً فوق، تحت، قبل، بعد وغیرہ۔ یہ صفت صرف نسبت و اضافت کی وجہ سے موصوف سے منتزع ہوتی ہے۔

چونکہ حق تعالیٰ ہی عین وجود ہے۔ اس کے سوا کسی کو وجود بالذات حاصل نہیں، اس لیئے اس کی صفات بھی انضمامی نہیں، انتزاعی ہیں، جو مختلف اعتبارات سے پیدا ہوتی ہیں۔ اگر صفات الٰہی انضمامی ہوتیں تو غیر ذات ہوتیں۔ وہ انتزاعی ہیں اس لیئے لاعین ولاغیر ہیں یعنی مفہوم اور معنیٰ کے اعتبار سے عین ذات نہیں یعنی غیر ذات ہیں اور منشاء کے لحاظ سے غیر ذات نہیں یعنی عین ذات ہیں۔ ہر ایک اسم الٰہی کے ساتھ ذات لگی ہوئی ہے اور ذات کے ساتھ تمام اسمائے الٰہیہ لگے ہوئے ہیں۔

پھر ایک تقسیم، اسماء وصفات کی جلالی اور جمالی بھی ہے۔

جلالی: یہ اسماء وصفات ہیں جو قہر سے متعلق ہیں مثلاً قہار، مذل، خافض، منتقم وغیرہ۔

جمالی: وہ اسماء وصفات ہیں جو مہر سے متعلق ہیں مثلاً رحمٰن، رحیم، لطیف، رؤوف وغیرہ۔

اس تقسیم میں اعتبارات ملحوظ ہوتے ہیں ورنہ ہر اسم، جلالی بھی ہے اور جمالی بھی۔ بعض اعتبارات سے جلالی ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے جمالی۔ ہر جلال کے لیئے جمال اور ہر جمال کے لیئے جلال لازمی ہے۔ ہر جمال شدت ظہور سے جلال ہو جاتا ہے اور ہر جلال خفت ظہور سے جمال بن جاتا ہے۔ آفتاب کی روشنی نسبتہً جلال ہے لیکن جب یہ روشنی مزید بُعدیت سے یا ابر کی چھلنی سے یا چاند کے توسط سے آ رہی ہو تو اس میں ایک طرح کا جمال پیدا ہو جاتا ہے۔ انگارہ دور سے کس قدر خوشنما معلوم ہوتا ہے جو جمال کی ایک شان ہے لیکن وہ جتنا قریب ہوتا جائے گا جلال بھی اسی تناسب سے بڑھتا جائے گا۔ جامۂ جلال ذات حق پر زیادہ زیب دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس نے خود فرمایا الکبریاء ردائی یعنی تکبر میری چادر ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات کے ساتھ "جل جلالہٗ" کہہ کر جلال ہی کو اس سے منسوب کرتے ہیں "حَسُنَ جمالہٗ" نہیں کہتے۔

صفات کی ایک اور تقسیم ایجابی اور سلبی بھی ہے۔

ایجابی: وہ اسماء وصفات ہیں جو کمال کے پائے جانے پر دلالت کریں مثلاً حیّ، علیم وغیرہ۔

سلبی : وہ اسمار وصفات ہیں جو کسی نقص سے پاک ہونے پر دلالت کریں مثلاً غنی، صمد، قدوس وغیرہ۔

نوٹ یہ اسمار وصفات کی ایک اور تقسیم ہے، جس کی رو سے اسمائے الٰہی کو کلی اور جزئی میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اسمائے الٰہی کلی اٹھائیس (۲۸) ہیں جو ارباب کہلاتے ہیں اور ان کے تحت مراتب کونیہ میں اسمائے کونی بھی اٹھائیس (۲۸) ہیں، جو ان کے مربوبات کہلاتے ہیں۔ ان کی پرورش اسمائے الٰہی سے ہوتی ہے۔ صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں ربوبیت کے معنیٰ ہیں "پرورش عالم بواسطۂ ظہورِ اسمار" چونکہ ظہور اسمار کا تعلق واحدیت سے ہے، اس لیئے ربوبیت کا ظہور بھی واحدیت ہی سے متعلق ہوا۔ ان ارباب و مربوبات کے ساتھ حروف ملفوظی بھی اٹھائیس ہیں۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اسمائے کونی کا ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیر اثر ہے اور ہر رب اپنے مربوب پر محیط۔ ہر اسم الٰہی کلی، اپنے بالمقابل اسم کونی اور حرف کا مربی ہے۔ جملہ اسمائے الٰہی کلی کسی نہ کسی کے مربی ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔ رب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے، چنانچہ اسمائے الٰہی کلی کی معرفت کا انحصار ان کے مربوبات کی معرفت پر ہے ان اسمائے الٰہی کلی اور اسمائے کونی یا ارباب و مربوبات کی وضاحت کے لیئے مندرجۂ ذیل دائرہ پر غور کریں۔

(دائرہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

دائرۂ ارباب ومربوبات



اس دائرہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لیئے ذیل میں اسمائے الٰہی کلی کا ایک نقشہ دیا جارہا ہے۔ اس پہ غور کریں۔ نقشہ کی افادیت کو دوبالا کرنے کے لیئے ہم اس میں ہر اسم الٰہی کلی کے معنی، ماخذ اور متعلق حرف ملفوظی بھی دے رہے ہیں۔

فہرست اسمائے الٰہی کلی

نمبر شمار	اسمائے الٰہی کلی (ارباب)	معنی	ماخذ	اسمائے کونی (مربوبات)	حروف ملفوظی
۱	البدیع	بغیر کسی نظیر کے پیدا کرنے والا، بے مثال موجد	(انعام ۶ : ۱۰۲)	عقل کل	ہمزہ

نمبر شمار	اسمائے الٰہی کلی (ارباب)	معنی	ماخذ	اسمائے کونی (مربوبات)	حروف ملفوظی
۲	الباعث	مردوں کو زندہ کرنے والا	(الجمعہ ۶۲ : ۲)	نفس کل	ھ
۳	الباطن	نگاہوں سے پوشیدہ اور مخفی	(الحدید ۵۷ : ۳)	طبیعت کل	ع
۴	الآخر	جو ساری مخلوقات کی فنا کے بعد بھی موجود رہے گا	(〃)	جوہر ہباء	ح
۵	الظاہر	جس کی خدائی ہر ذرے سے عیاں ہے	(〃)	شکل کل	غ
۶	الحکیم	نظام کائنات اور بندوں کے معاملات میں انتہائی دانائی سے فیصلہ کرنے والا	(الدھر ۷۶ : ۳۱)	جسم کل	خ
۷	المحیط	جس کے علم وقدرت اور احاطت سے کوئی چیز باہر نہ ہو	(حم السجدہ ۴۱ : ۵۴)	عرش عظیم	ق
۸	الشکور	بندوں کے سعی وعمل کا انتہائی قدر داں	(الفاطر ۳۵ : ۳۴)	کرسی کریم	ک
۹	الغنی	مخلوقات سے مستغنی اور بے نیاز	(لقمان ۳۱ : ۱۲)	فلک بروج	ج
۱۰	المقتدر	ہر چیز پر پوری پوری قدرت رکھنے والا جو کسی کام میں مجبور نہ ہو	(القمر ۵۴ : ۵۵)	فلک منازل	ش
۱۱	الرب	پرورش کرنے والا، ہر طرح کے خطرات سے بچاتے ہوئے اور ارتقاء کے تمام اسباب فراہم کرتے ہوئے منزل کمال تک پہنچانے والا، آقا، مالک	(الفاتحہ ۱ : ۱)	فلک زحل	ی
۱۲	العلیم	بندوں کے ہر قول وعمل اور جذبہ و خیال کا براہ راست جاننے والا، ہر شے کی اصل اور حقیقت جاننے والا	(سبا ۳۴ : ۲۶)	فلک مشتری	ض
۱۳	القاہر	ہر شے پر کامل غلبہ و اختیار رکھنے والا	(الانعام ۶ : ۱۸)	فلک مریخ	ل

نمبر شمار	اسمائے الٰہی کلی (ارباب)	معنیٰ	مأخذ	اسمائے کونی (مربوبات)	حروف ملفوظی
۱۴	النور	ساری کائنات کو روشن کرنے والا، روشنی کا سرچشمہ	(النور ۲۴ : ۳۵)	فلک شمس	ن
۱۵	المصور	مخلوقات کی صورت گری کرنے والا	(الحشر ۵۹ : ۲۴)	فلک زہرہ	ر
۱۶	المحصی	ہر شے کو اپنے علم و شمار میں رکھنے والا، ہر لمحہ باخبر	(الجن ۷۲ : ۲۸)	فلک عطارد	ط
۱۷	المبین	حق کو کھولنے والا اور حق کر دکھانے والا	(النور ۲۴ : ۲۵)	فلک قمر	د
۱۸	القابض	بندوں پر روزی تنگ کرنے والا	(البقرہ ۲ : ۲۴۵)	کرۂ اثیر	ت
۱۹	الحی	زندہ، زندگی کا سرچشمہ، موت، نیند اور اونگھ سے پاک	(البقرہ ۲ : ۲۵۵)	کرۂ ہوا	ز
۲۰	المحی	مخلوقات کو زندگی دینے والا	(ق ۵۰ : ۴۳)	کرۂ آب	س
۲۱	الممیت	مخلوقات کو موت دینے والا۔ فنا کرنے والا	(〃)	کرۂ ارض	ص
۲۲	العزیز	عزت و اقتدار کا واحد سرچشمہ جس کا اقتدار سب پر حاوی ہو	(الحشر ۵۹ : ۲۴)	معدنیات	ظ
۲۳	الرزاق	مخلوقات کو خوب خوب روزی دینے والا	(الذاریات ۵۱ : ۵۸)	نباتات	ث
۲۴	المذل	ذلت دینے والا	(آل عمران ۳ : ۲۶)	حیوانات	ذ
۲۵	القوی	نہایت قوت والا جس کے آگے کسی کا زور نہ چلے	(الحدید ۵۷ : ۲۵)	ملائکہ	ف
۲۶	اللطیف	نہایت ہی باریک بیں، باریک ترین تدابیر اختیار کرنے والا	(الملک ۶۷ : ۱۴)	اجنۃ	ب

نمبر شمار	اسمائے الٰہی کلی (ارباب)	معنیٰ	مأخذ	اسمائے کونی (مربوبات)	حروف ملفوظی
۲۷	الجامع	جسم کے ریزوں کو اکٹھا کرنے والا، حشر کے دن بندوں کو جمع کرنے والا	(آل عمران ۳ : ۹)	انسان	م
۲۸	الرفیع	بلند و برتر درجات رکھنے اور دینے والا	(المؤمن ۴۰ : ۱۵)	مرتبۂ جامعہ	و

اس نقشہ سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھائیس (۲۸) اسمائے الٰہی کلی کے اٹھائیس (۲۸) اسمائے کونی علیٰ ترتیب الوجود اور اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی علیٰ ترتیب المخارج ہیں۔ ان حروف کے تحت میں بھی اسرار الٰہی مخفی ہیں جن کی روحانیات کی دنیا میں بڑی اہمیت ہے۔ ہر حرف کا سر عالم علوی میں موجود ہے۔ حروف کے ذوات و حقائق ملائکہ روحانی ہیں۔ اسمائے الٰہی بھی تلفظ اور کتابت کے اعتبار سے انہی حروف تہجی کا مجموعہ ہیں۔ اس لئے اسمائے الٰہی کلی کی روحانیات میں بھی فرشتے ہیں جو اپنے اسمار کے محافظ و موکل ہیں اور ان اسمائے الٰہی کلی سے ان کا خاص تعلق ہے۔ نفس انسانی میں ان روحانیات کی صورتیں بھی اپنا مقام رکھتی ہیں۔ اور حروف کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ تلفظ میں یہ صورتیں حروف ہوتی ہیں اور ان روحانیات کا عالم ارواح میں ایک ایک نام ہوتا ہے جو اپنے اپنے حرف کے ساتھ پکارا جاتا ہے مثلاً مَلک العین، مَلک القاف مَلک الجیم وغیرہ۔ یہ ملائکہ ان حروف کے ارواح ہوتے ہیں اور یہ حروف ان ملائکہ کے اجساد، جو ملفوظی بھی ہوتے ہیں اور مکتوبی بھی۔ یہ حروف اپنے ارواح کے ذریعہ سے اثر کرتے ہیں نہ کہ اپنے اجساد کے ذریعے سے۔ ہر حرف کے لئے ایک مخصوص تسبیح ہے۔ تعویذ اور جھاڑ پھونک کی توجیہ بھی یہی ہے، جن کے اثرات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ بہرحال مذکورہ اٹھائیس (۲۸) اسمائے الٰہی، اسمائے کلی ہیں اور باقی اسمار، اسمائے جزئی کہلاتے ہیں۔

مسئلہ مرتبۂ وحدت میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ صفات، یہاں ایک دوسرے سے الگ نہیں۔ چنانچہ کہا گیا تھا کہ

"وہ ذات بالاجمال اسمار و صفات سے متصف ہے، الخ۔"

طرح سمیع، قدیر سے الگ نہیں، یعنی کوئی اسم بھی دوسرے
اسم سے علیحدہ نہیں۔ یہ مرتبہ قابل محض ہے۔ یہاں کثرت
ظاہر نہیں، خواہ حقیقی ہو یا مجازی "

لیکن یہاں مرتبۂ واحدیت میں ذات، اسماء و صفات سے بالتفصیل متصف ہوتی ہے یعنی یہاں ذات اپنی ہر ہر صفت کا علیحدہ علیحدہ مشاہدہ کرتی ہے، مثلاً میں حی ہوں، میں علیم ہوں، میں قدیر ہوں، میں سمیع ہوں، میں بصیر ہوں وغیرہ۔ مرتبۂ وحدت میں ذات نے صرف "انا" میں ہوں فرمایا، جس میں اسماء و صفات مجمل تھے۔ اور یہاں مرتبۂ واحدیت میں جو مرتبۂ تفصیل ہے، اپنی ایک ایک صفت کو انا سے متعلق فرمایا۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ گویا ذات نے مرتبۂ تفصیل میں نزول اجلال فرمایا۔

یہ صفات مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ متمیز و متغائر ہیں، جدا ہیں لیکن تحقق و ہستی اور منشاء کے اعتبار سے عین ذات ہیں کیونکہ ذات ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اس کے اعتبارات ہیں۔ نِسَب ہیں۔

صفاتِ الٰہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء، مُنتزع عنہ کے یعنی ان کا انتزاع ایک ہی ذات سے ہو رہا ہے۔ اور غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا اعتبارات ہیں اور ان کے الگ الگ آثار۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اسماء و صفات لا عین و لا غیر ہیں۔

اے در ہمہ شانِ ذاتِ تو پاک از ہمہ شَین
نے در حقِ تو کیف توان گفت نہ اَین
از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات
با ذاتِ تو از روئے تحقق ہمہ عین

(اے وہ کہ تو اپنی ذات کی ہر شان میں ہر عیب سے پاک ہے۔ تیرے بارے میں نہ "کیسا" کہا جا سکتا ہے اور نہ "کہاں"۔ از روئے تعقل تمام صفات غیر ذات ہیں لیکن از روئے تحقق، عین ذات۔)

اسمار وصفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہوجاتی۔ ذات میں تکثر تو اس وقت پیدا ہوتا جب ان کو موجود فی الخارج مانا جاتا اور ذات حق کا مستقلاً غیر محتاج۔

صوفیہ کرامؒ نے ذات وصفات میں یہ فرق بتایا ہے۔

ذات	صفات
۱۔ ذات کو تقدم ہے۔	۱۔ صفات کو تاخر ہے۔
۲۔ ذات قائم بخود ہے۔	۲۔ صفات قائم بہ ذات ہیں۔
۳۔ ذات میں وحدت ہے۔	۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے۔
۴۔ ذات کو انیت ہے۔	۴۔ صفات انیت سے محروم ہیں۔
۵۔ ذات غیر متغیر ہے۔	۵۔ صفات متغیر ہیں۔
۶۔ ذات موجود وجودی ہے۔	۶۔ صفات موجود ذہنی یعنی ذات کے نسب و اعتبارات ہیں۔
۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں۔	۷۔ صفات میں اجمال و تفصیل ہے۔

۱۰۲۔ **اللہ** — یہ خدا کا اسم ذات ہے۔ کسی اور ہستی پر اس کا اطلاق نہ درست ہے نہ ممکن۔ فارسی کے "خدا" یا انگریزی کے (God) کی طرح اسم نکرہ نہیں کہ معبود واحد کے علاوہ دوسروں کے لیئے بھی بولا جا سکے۔ اس کی نہ جمع آتی ہے نہ تانیث۔ نہ اس کا ترجمہ کسی زبان میں ممکن ہے۔ بیشتر علمار وصوفیہ اس پر متفق ہیں کہ یہ اسم جامد ہے۔ کسی لفظ سے مشتق نہیں۔ تاج العروس میں لکھا ہے:

عَلَمٌ للذات واجب الوجود المستجمع بجمیع صفات الکمال غیر مشتق۔

(یہ) واجب الوجود، جامع جمیع صفات کمالیہ کا غیر مشتق اسم ذات ہے۔

اور تفسیر ابن کثیر میں ہے:

لم یسم بہ غیرہ تبارک وتعالیٰ ولھذا لا یعرف فی کلام العرب لہ اشتقاق من فعل یفعل۔

اس سے غیر حق کو موسوم نہیں کیا جاتا اور اسی لیئے کلام عرب میں
فعل یفعل سے اس کا اشتقاق نہیں۔

لیکن بعض حضرات کا خیال ہے کہ ...... یہ "الہ" یا "لاہ" سے مشتق ہے جو معبود کے لیۓ وضع کیا گیا تھا۔ اس پر "ال" تعریف کا داخل ہوا تو یہ "الالہ" ہو گیا اور پھر کثرت استعمال سے درمیان کا "الف" ساقط ہو گیا اور یوں یہ لفظ "اللہ" ہو گیا۔ یہ تھی لفظی تحقیق۔

معنوی بات یہ ہے کہ "اللہ" اسم ذات ہے، جس میں جملہ اسمائے الٰہی خواہ جلالی ہوں یا جمالی، فعلی ہوں یا صفاتی، ایجابی ہوں یا سلبی شامل ہیں۔ یہ اسم جملہ اسماء کا جامع ہے۔ تمام اسماء پر مقدم ہے اور تمام اسماء اسی کے مظاہر کی تجلی ہیں۔ یہ اسم جامع ہر اسم میں شامل ہے، جس طرح حقیقت واحدہ کا اشتمال اپنے انواع کے افراد پر ہوتا ہے جیسے انسان کا اشتمال زید، عمرو، بکر اور ہر فرد بشر پر، اسی طرح اللہ اسم ذات مشتمل ہے حی، علیم، قدیر، سمیع اور بصیر وغیرہ پر۔

۱۰۳ یعنی ہر کمال اسی کی طرف منسوب ہو گا اور ہر نقصان و زوال سے اس کی تنزیہ کی جائے گی۔

۱۰۴ مرتبۂ احدیت میں ذات بے چند و چوں اور بے شبہ و نموں ہے۔ اس میں ذات کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ ذات کا وجود بالذات لذاتہٖ ہے۔ ذات کا ظہور ہے تو ذات ہی کے لیئے ہے، ذات ہی میں ہے، ذات ہی کے ساتھ ہے، غرض یہاں ذات ہی ذات ہے اور ذات کے علاوہ کچھ نہیں، نہ غیر ہے نہ غیریت۔ اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ ذات فی نفسہ کامل ہے، بالذات واجب الوجود ہے بلکہ عین وجود ہے، اپنی وجودیت میں وہ کسی کی محتاج نہیں۔ غنائے مطلق اس کا لازمہ ہے۔ اسی طرح اپنی بقا اور اپنے دوام میں بھی وہ غیر سے مستغنی ہے۔ ساری کائنات سے بے نیاز ہے۔ خلق عالم سے بے پروا ہے۔ یہ شان صمدیت ہے جو ذات احدیت ہی کو زیب دیتی ہے۔ صوفیہ اسی کو کمال ذاتی کہتے ہیں۔

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝
وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

آپ کہہ دیجئے وہ اللہ "احد" ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ جنا ہے نہ جنا گیا ہے اور نہ کوئی اس کے برابر کا ہے۔

یعنی اس کی نہ فرع نہ اصل اور نہ اس کا کوئی ہم پلہ۔

حق تعالیٰ کا کمال، مخلوق کے کمال کے مشابہ نہیں، اس لیئے کہ کمال خلق اُن معنیٰ کی رو سے ہے جو اُن کی ذوات میں موجود ہیں لیکن غیر ذات ہیں لیکن حق تعالیٰ کا کمال بذات خود ہے۔ نہ یہ کہ کمال کے معنیٰ اس پہ زائد ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے۔ اس کا کمال عین اس کی ذات ہے۔ اسی لیئے غنائے مطلق اور کمال تام اسی کے لیئے ثابت ہے۔ حق تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ معنیٰ کمال اس سے متعلق ہو تو وہ اس کا غیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا پورے کمال کی معقولیت اور معنویت ایک امر ذاتی ہے۔ نہ زائد بر ذات نہ مغائر از ذات۔

۱۰۵ کمال اسمائی کے اظہار کے لیئے حق تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج میں مشاہدہ کرے لہٰذا عالم کی تخلیق کی یعنی خود اعیان ثابتہ کے آئینوں سے ظاہر ہوا یہیں سے مراتب خارجیہ یا مراتب کونیہ کی تفصیل شروع ہوتی ہے، جو ارواح، امثال، اجسام اور مرتبۂ جامعہ "انسان" کی تفصیل ہے۔ مراتب خارجیہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ مراتب ذات حق سے خارج ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ ان الفاظ سے مراد ذات حق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذات حق سے خارج نہیں ہو جاتا۔ ذات حق میں کوئی خلا نہیں آتا۔ ذات الآن کما کان رہتی ہے، صرف اسم "الظاہر" کی تجلی ہوتی ہے اور ذواتِ اشیاء موجود ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۱۰۶ "اعیان ثابتہ" — اس سے پہلے یہ تذکرہ ہو چکا ہے کہ معلومات حق کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ اب اس کی تفصیل کا مناسب موقع ہے۔

"علم" حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو امہات الصفات میں دوسرے نمبر پہ ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ علیم ہے تو یہ سوال خود بخود سامنے آتا ہے کہ معلومات حق کیا ہیں؟ جس طرح قدرت کا تصور مقدور کے بغیر یا سمیع کا تصور مسموع کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح علم کا تصور بھی معلوم کے بغیر ممکن نہیں۔ علم الٰہی کے مختلف اطوار ہیں۔ جدا جدا اعتبارات ہیں۔ مرتبۂ احدیت

میں علم، عین ذات ہے۔ ذات حق نور محض ہے۔ یہاں علم ہی نور ہے۔ اس مرتبہ میں وہی علم، وہی عالم، وہی معلوم۔ وہی شہود، وہی شاہد، وہی مشہود۔ وہی وجود، وہی واجد، وہی موجود۔ وہی نور، وہی منوّر، وہی منوَّر۔ غیر و غیریت کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس مرتبہ میں علم کا نام نور اور علم ذاتی ہے۔

مرتبۂ واحدیت میں اس علم کا مرتبہ حیات کے بعد امہات الصفات میں دوسرے نمبر پر قدرت سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم، حیات کی فرع ہے اور قدرت، علم کے تحت ہوتی ہے اور یہاں غیریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ ذات حق ازلی و ابدی ہے، لہٰذا اس کی صفت علم بھی ازلی و ابدی ہے۔ اس لیئے اس علم کی معلومات بھی ازلی و ابدی ہیں۔ ہر شے کی تخلیق خارج میں اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق ہوتی ہے کیونکہ وہ جان کر پیدا کرتا ہے، پیدا کر کے نہیں جانتا۔ یعنی اشیاء کو وہ تخلیق سے پہلے بھی جانتا ہے اور بعد بھی۔ جن کو ہم تخلیق سے پہلے حقائق اشیاء کہتے ہیں اور تخلیق کے بعد ذواتِ اشیاء۔ انہی حقائق اشیاء کے مطابق، ذوات اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے اور انہی حقائق اشیاء کو جو علم الٰہی میں ہیں "اعیان ثابتہ" کہا جاتا ہے۔ صور علمیہ بھی انہی کا نام ہے کیونکہ یہ علم الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ محض علمی صورتیں ہیں۔ موجود فی الخارج نہیں ہوتے۔ باعتبار وجود خارجی گویا معدوم ہوتے ہیں۔ ان کو وجود خارجی کبھی نصیب نہیں ہوتا۔ حضرت شیخ اکبرؒ نے کہا ہے:

الاعیان الثابتۃ ما شمت رائحۃ الوجود اصلا

اعیان ثابتہ کو کبھی وجود خارجی کی ہوا بھی نہیں لگتی۔

چونکہ علم الٰہی لافانی ہے۔ اس لیئے اعیان ثابتہ بھی لافانی ہیں۔ کُن کا حکم انہی اعیان ثابتہ پر ہوتا ہے۔ مامورات کُن بھی یہی ہیں۔ اذا اراد اللّٰہ شیئاً ان یقول کُن فیکون۔ پر غور کریں تو یہ بات صاف طور پر سامنے آتی ہے کہ اس میں خطاب شے سے ہے۔ امر کُن کی مخاطب شے ہی ہے۔ اس کی دو ہی صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔ یا شے خارج میں موجود ہے یا معدوم ہے۔ اگر شے فی الخارج موجود ہے تو پھر امر کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے۔ موجود کو موجود کرنا ایک بے معنیٰ اور مہمل بات ہے اور حق تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

اور اگر شے معدوم محض ہے تو بھی خطاب باطل ہو گا۔ معدوم سے خطاب کیا معنی؟ اس لئے ضروری ہے کہ شے کو ثابت فی العلم تو مانا جائے یعنی بوجود ذہنی یا بوجود علمی۔ اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی۔ اشیاء کی اسی عدمیت خارجیہ پر حق تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝

اور میں نے ہی تجھ کو پیدا کیا ہے درآنحالیکہ تو کچھ نہ تھا۔

(مریم ۱۹ : ۹)

ان نصوص سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ ہر شے قبل تخلیق موجود فی العلم یعنی موجود ذہنی۔

۲۔ ہر شے بعد تخلیق موجود فی الخارج یعنی موجود خارجی*۔

اشیاء کی ذوات قبل تخلیق علم الٰہی میں ثابت ہیں۔ یہ معلومات حق ہیں۔ صور علمیہ حق ہیں۔ اور امر کُن کی مخاطب ہیں اور یہی اپنے اقتضاءات کے مطابق مرتبۂ علم سے مرتبۂ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جب امر کُن کی تعمیل میں ان کے احکام و آثار ظاہر ہوتے ہیں تو یہ مخلوق کہلاتی ہیں۔ لیکن یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ یہ اعیان ثابتہ یا صور علمیہ خود موجود فی الخارج نہیں ہوتے بلکہ ان کے مطابق اشیاء موجود ہوتی ہیں۔

ایک انجینئر کے ذہن میں ایک مکان کا نقشہ موجود ہے۔ یہ نقشہ ایک علمی صورت ہے۔ عین ثابت ہے۔ اس نقشہ کو وہ کاغذ پر خارج میں منتقل کرتا ہے۔ اب نقشہ موجود فی الخارج ہے۔ کیا یہ وہی نقشہ ہے جو اس کے ذہن میں تھا؟ نہیں، اگر یہ وہی نقشہ ہوتا تو انجینئر کے ذہن کو اس سے خالی ہو جانا چاہیئے۔ جبکہ ایسا نہیں ہے۔ وہ نقشہ اب بھی اس کے ذہن میں علی حالہ باقی ہے۔ ہاں خارج میں جو نقشہ ظاہر ہوا ہے وہ اس کا حکم اور اثر ہے نہ کہ وہ عین

* اعیان ثابتہ کے علم میں نمایاں ہونے کو "فیض اقدس" اور موجود فی الخارج ہونے کو "فیض مقدس" کہتے ہیں۔ فیض اقدس سے چونکہ صرف ذوات و حقائق علم میں نمایاں ہوتے ہیں لہٰذا اس کو "جعل بسیط" کہتے ہیں اور فیض مقدس سے ذات اور وجود کا اقتران ہوتا ہے اس لیئے اس کو "جعل مرکب" کہا جاتا ہے۔

ثابتہ جو اپنے وجود ذہنی کے لیئے انجنیئر کے ذہن کا محتاج ہے۔ یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے۔ انجنیئر کا ذہن اس کا مقوِّم ہے، قیوم ہے اور قائم بالذات ہے۔ اسی طرح اعیان ثابتہ یا صور علمیہ حق تعالیٰ پہ عارض ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ اعیان ثابتہ وجود و اعتباراتِ وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے اس کی تین صورتیں محتمل ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ اعیان ثابتہ بغیر کسی ذات مقوِّم یا معروض کے خارج میں موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ اعیان ثابتہ اعراض ہیں اور عرض بغیر معروض کے نہیں پایا جا سکتا۔ قبل تخلیق وہ ذات حق پہ عارض ہیں تو بعد تخلیق بھی ان کو معروض کی ضرورت ہے۔

۲۔ اعیان ثابتہ عارض تو ہوں لیکن ان کا معروض ذات حق کے علاوہ کچھ اور ہو، یہ احتمال بھی محال ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ کو حاصل ہے۔ کسی اور کو نہیں۔

۳۔ اعیان ثابتہ اعراض ہوں کسی معروض کے اور یہ معروض وجود مطلق ہو جو غیر ذاتِ حق نہیں۔ یہی ذاتِ قیوم اعیان ثابتہ کی معروض ہے، جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پہ یہ عارض ہیں۔

لغۃً و شرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیولائی کا مادہ ہے۔ بہ اعتبار اشتقاق، حق اور حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ تمام اعیان ثابتہ یا ذوات اشیاء بالحق موجود و ظاہر ہیں۔

مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ

(الدخان ۴۴ : ۳۹)

خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ

(النحل ۱۶ : ۳)

مَا خَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِكَ اِلَّا بِالْحَقِّ

(یونس ۱۰ : ۵)

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ذوات اشیاء کا وجود اگر ان کا ذاتی ہوتا تو ہمیشہ ان کو لازم رہتا کیونکہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتے، حالانکہ کائنات کی ہر شے بین العدمین ہے یعنی دو عدموں کے درمیان ہے۔ ماضی میں معدوم تھی اور مستقبل میں پھر معدوم ہو جائے گی پھر حال میں اس کے پاس وجود کہاں سے آیا؟ ظاہر ہے کہ یہ وجود اس کا ذاتی نہیں بالعرض ہے، تو کیا موجود بالذات حق تعالیٰ کے سوا کوئی اور بھی ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ تخلیق، اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے سوائے عدم کے کچھ اور پیدا نہیں ہو سکتا۔ نہ عدم محض سے اشیاء نمودار ہو سکتی ہیں کیونکہ عدم لاشئے محض ہے۔ لاشے سے شے کا وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ لاشے، شے کا مادہ کس طرح بن سکتا ہے۔

العدم لایوجد و العدم عدم

عدم پایا ہی نہیں جاتا۔ عدم، عدم ہے

نہ حق تعالیٰ۔ تجزی و تقسیم کو قبول کر کے خود ذوات اشیاء میں منقسم ہوا ہے۔ وہ اس سے منزہ ہے۔ تعالیٰ اللہ۔

تخلیق، حق تعالیٰ کا مع بقائہ علی ما ھو علیہ کان بصور معلومات بمصداق ھو الظاھر، تجلی فرمانا ہے۔ اور یہ تجلی ان صور علمیہ کے مطابق ہو رہی ہے جو علم الٰہی میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کی نمود ان کے احکام و آثار میں بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی (شاکلہ) کے مطابق وجود ظاہری میں ہو رہی ہے۔ ہر عین ثابتہ اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود ہو رہا ہے، جو ذات حق کا فیض مقدس ہے۔

خلق کا وجود، ظہور حق کے بغیر ممکن نہیں

اور

حق کا ظہور، اعیان ثابتہ کے بغیر ممکن نہیں۔

حضرت محی الدین ابن عربیؒ کے الفاظ میں یہ دونوں ایک دوسرے کے آئینے ہیں۔

اعیان ہمہ آئینہ وحق جلوہ گراست
یا نور بُوَد آئینہ و اعیان صور است
در چشمِ محقق کہ حدید البصر است
ہریک دو ازیں آئینہ، آئینہ دگر است ※ (جامی)

(جملہ اعیان آئینہ ہیں اور حق جلوہ گر یا (یوں سمجھو کہ) نور، آئینہ ہے اور اعیان صورتیں۔ اس محقق کی نظر میں، جو کہ تیز نظر ہے، دونوں ہی ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔)

یہاں تشویش نہیں ہونا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کے لیئے تمثل اور تحول فی الصورۃ کیسے درست ہے۔ ظہور کے لیئے تجلی ضروری ہے۔ ارشاد ہے:

فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا

پھر جب ان کے پروردگار نے پہاڑ پہ اپنی تجلی ڈالی تو (تجلی نے) اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور موسٰی بے ہوش ہو کر گر پڑے۔

(الاعراف ۷ : ۱۴۳)

فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰٓى اِنِّيْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ

ایک مبارک مقام میں وادی کے داہنے کنارے سے انھیں آواز دی گئی کہ اے موسٰی! میں ہی اللہ ہوں، تمام جہانوں کا رب۔

(القصص ۲۸ : ۳۰)

یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تجلی تھی، کوہ طور پہ درخت سے یا نور و نار کی صورت میں۔

※ فک اضافت کے ساتھ۔ دراصل "آئینۂ دگر" ہے لیکن ضرورت شعری کی وجہ سے مولانا نے اضافت کو ساقط کر دیا ہے۔

يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود

جس روز ساق کی تجلی فرمائی جائے گی اور انھیں سجدہ کی طرف بلایا جائے گا۔

فتجلى لنا ضاحكا (عن ابی موسٰی اشعریؓ)

حق تعالیٰ نے تجلیٔ ضحک فرمائی

وقد رأى ربه مرتين

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کو دو مرتبہ دیکھا

(حدیث معراج، رواہ الترمذی عن ابن عباس)

بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورت مثالی دیکھا تھا۔ ترمذی اور دارمی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي عز وجل في احسن صورة قال فيما يختصم الملأ الاعلى۔ قلت انت اعلم۔ قال فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات والارض وتلا "كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين"

(ترمذی و دارمی)

(حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حق سبحانہ وتعالیٰ کو بہت اچھی اور خوبصورت شکل میں دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پوچھا کہ ملاء اعلیٰ کس بارے میں جھگڑتے ہیں؟ میں نے کہا، تو ہی بہتر جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے اپنی ہتھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میں نے اپنے سینہ میں اس کے ہاتھ کی خنکی محسوس کی، چنانچہ میں نے

وہ سب کچھ جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ پھر آپ نے
یہ آیت پڑھی۔" اسی طرح دکھاتے ہیں ہم ابراہیم کو آسمانوں اور
زمین کے ملکوت تاکہ وہ یقین رکھنے والوں میں سے ہو جائے"۔

چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو عالم بیداری ہی میں ملکوت السموات والارض دکھائے گئے تھے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حالت بیداری ہی میں "فی احسن صورة" حق تعالیٰ کو دیکھا۔ عالم خواب میں بھی رویت باری تعالیٰ بصورت تشبیہی ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا۔ امام احمد بن حنبلؒ نے تو خواب میں حق تعالیٰ سے ایک مسئلہ پوچھ لیا کہ کون سی عبادت افضل ہے؟ جواب ملا" تلاوت قرآن" عرض کیا، فہم معنیٰ کے ساتھ یا بغیر فہم معنیٰ کے؟ فرمایا: "خواہ کسی طرح ہو"۔

خوب ذہن نشین رکھیں کہ تجلی ہمیشہ عین ثابتہ کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کا خلاف ہرگز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا خلاف، خلاف حکمت ہے۔ اور حق تعالیٰ سے خلاف حکمت فعل منسوب نہیں ہو سکتا۔ جب یہ بات ٹھہری کہ تجلی حق عین ثابتہ کے اقتضاء و استعداد کے مطابق ہوتی ہے تو متجلی لہٗ یعنی دیکھنے والا، مرآۃ حق میں اپنی صورت کے سوا کچھ اور نہیں دیکھتا۔ اس نے ذات حق کی شان تنزیہ کو کبھی نہیں دیکھا اور کبھی دیکھ بھی نہیں سکتا۔ لا تدرکه الابصار وهو یدرك الابصار* ۔ ہاں دیکھنے والا حق میں خود کو دیکھ رہا ہے۔ جیسے ہم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہیں یا دوسروں کی صورت دیکھتے ہیں تو کیا آئینہ کو بھی دیکھتے ہیں۔ آئینہ کا کام دکھانا ہے نہ کہ دکھائی دینا۔ پھر آئینہ اگر نظر آجائے تو وہ آئینہ کب ہوا، وہ تو شیشہ کا ٹکڑا ہوا۔ آئینہ بس وہی ہے جس میں صورت نظر آجائے۔ مگر ہم اتنا ضرور سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں ہم خود کو یا دوسروں کو دیکھ رہے ہیں۔

او در دلِ من است و دلِ من بدست او
چوں آئینہ بدستِ من و من در آئینہ

* نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرتیں، (البتہ) وہ نگاہوں کا ادراک کرتا ہے۔ (الانعام ۶ : ۱۰۳)

(وہ میرے دل میں ہے اور میرا دل اس کے ہاتھ میں ہے
جیسے آئینہ میرے ہاتھ میں ہے اور میں آئینہ میں ہوں)

ہمارے اپنے آپ کو دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے اور حق تعالیٰ کے اپنے اسماء اور ظہور احکام کے دیکھنے کا آئینہ ہم ہیں۔

تو آئینہ، میں ہوں عکس، میں آئینہ، تو ہے شخص
آئینہ جب اٹھا دیا، عکس وشخص کا فرق مٹا (حضرت شاہ خاموشؒ)*

قرآن حکیم سے حق تعالیٰ کے لئے تنزیہ، تشبیہ دونوں ہی ثابت ہیں۔ مرتبۂ باطن میں تنزیہ ہے اور مرتبۂ ظاہر میں تشبیہ۔ یہی صحیح مسلک ہے۔ اگر حق تعالیٰ کے لئے صرف تنزیہ محض کو مانا جائے، جیسا کہ اشعریہ کا عقیدہ ہے تو بقول محی الدین ابن عربیؒ، یہ خود ایک طرح کی تقیید ہے۔ یہ تقیید اطلاق ہے۔ یہ بھی تشبیہ ہے کہ حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دیا گیا۔ جو مکان وجہت سے مجرد ہیں۔ اگر حق تعالیٰ مکان وجہت سے ایسا ہی مجرد ہے تو وہ مشبہ بجواہر ہو گیا، خواہ مشبہ بجسمانیات نہ سہی۔ ہوا تو بہر حال مشبہ ہی۔

اور اگر مشبہ محض مان لیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے تو یہ تشبیہ تحدید ہے جب کہ حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

اس لئے صحیح مسلک وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ نہ وہ منزہ محض ہے نہ مشبہ محض؛ بلکہ مشبہ ہے عین تنزیہ میں اور منزہ ہے عین تشبیہ میں۔ شیخ اکبرؒ نے اس کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیداً
وان قلت بالتشبیہ کنت محدداً

(اگر تم تنزیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والے ہو گے اور اگر تم تشبیہ محض کے قائل ہو گے تو حق تعالیٰ کو محدود کرنے والے ہو گے)

* حضرت شاہ خاموش قدس سرہٗ اس فقیر (مرتب) کے ننھیالی جد اعلیٰ ہیں۔

وان قلت بالامرین کنت مسددا

وکنت اماما فی المعارف وسیدا

(اگر تم تنزیہ و تشبیہ دونوں کے قائل ہو گے تو راست رو ہو گے اور معارف میں امام و سردار ہو گے)

فمن قال بالاشفاع مشرکا

ومن قال بالافراد کان موحدا

(اگر تم دوئی کے قائل ہو گے اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھو گے تو یہ شرک فی الوجود ہو گا اور اگر عبد و رب کو وجود حقیقی اور منشار کے لحاظ سے عین یک دگر سمجھ کر یکی و یکتائی کے قائل ہو گے تو موحد ہو گے)

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا

وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا

(تشبیہ سے بچو، اگر دوئی کے قائل ہو۔ تنزیہ سے بچو، اگر یکی و یکتائی کے قائل ہو)

فما انت ھو بل انت ھو وتراہ فی

عین امور مسرحا ومقیدا (ابن عربی)

(تم اس کے عین نہیں ہو، بہ اعتبار احکام و آثار اور حقائق کے، بلکہ تم اس کے عین ہو بلحاظ وجود حقیقی کے۔ اس کو اطلاق و تقیید دونوں میں تمام اشیار کا عین دیکھو گے)

چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذوات خلق معدوم (بہ اعتبار عدم اضافی نہ کہ باعتبار عدم محض) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے۔ وجود و عدم میں تغایر حقیقی ہے، اس لیئے من حیث الذوات غیریت حقیقی اور من حیث الوجود عینیت حقیقی، کیونکہ وجود حق کا عین، وجود خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہی اعیان ثابتہ سے متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے۔ نسبت غیریت کی تصدیق شریعت

ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق طریقت، اور معرفت کا حصول ان دونوں نسبتوں کے قیام پر منحصر ہے۔

معرفت کی ہوامیں اُڑنے کو

"عینیت" "غیریت" دو پر ہونا (شاہ کمال الدینؒ)

اہل معرفت کے نزدیک یہ مُسلّم ہے کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہے اور محض عینیت کا قائل مغضوب ہے۔ اور ان دونوں نسبتوں کا شاہد محبوب ہے۔ یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا بلکہ دونوں میں توازن رکھتا ہے۔

اعیان ثابتہ ہی سے متعلق اب اس حقیقت کو بھی ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ صوفیۂ کرامؒ کے محاورے میں اسم "اللہ" کبھی ذات حق کے لیے بولا جاتا ہے۔ چونکہ وجود اس کا عین ذات ہے اس لیئے اس کے مقابل صرف عدم ہے اور ظاہر ہے کہ عدم تو موجود ہے ہی نہیں، اس لیئے اللہ کا بھی کوئی مظہر نہیں۔ اور کبھی "اللہ" جامع جمیع صفات کمالیہ کے لیئے بولا جاتا ہے۔ گویا یہ اجمال ہے تمام اسماء و صفات کی تفصیل کا، لہٰذا اس کا مظہر اس کا وہ بندہ ہوگا جس سے تمام صفات الٰہیہ جھلکی پڑتی ہوں۔

ہر عین ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے، جو صوفیہؒ کے محاورے میں اس عین کا رب کہلاتی ہے۔ اس طرح تمام اسمائے الٰہیہ ارباب ہیں اور تمام اعیان ثابتہ ان کے مربوبات چونکہ ہر شے دوسری شے سے مغائر ہے لہٰذا ایک شے کو موجود کرنے والی تجلی بھی دوسری شے کو موجود کرنے والی تجلی سے مغائر ہوگی۔ یہاں یہ نکتہ اچھی طرح سمجھنے کے قابل ہے کہ یہ تجلیات اعیان ثابتہ و اسمائے الٰہیہ کے درمیان نسبتیں ہیں مختلف ذوات نہیں۔ کفار یہی نکتہ نہ سمجھ سکے۔ انھوں نے ان تجلیات ہی کو ذوات سمجھ لیا۔ اپنے اسی غلط عقیدے کی وجہ سے انھوں نے اعتراض کیا تھا۔

اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ اِنَّ هٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ

ارے اس نے سارے خداؤں کو بس ایک ہی خدا کر دیا! یہ

تو بڑی عجیب بات ہے۔ (ص ۳۸ : ۵)

اور سینکڑوں دیوتاؤں کے قائل ہو کر بت پرستی میں گرفتار ہو گئے۔ حالانکہ ان سے کہا بھی گیا:

ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝

بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جو سب پہ غالب ہے۔ (یوسف ۱۲ : ۳۹)

تجلیات ربانی میں تجلیٔ الوہیت رب الارباب ہے۔ جو جامع جمیع صفات ہے۔ اس کا مربوب، عبد اور مظہر بھی عین الاعیان کہلاتا ہے جو عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام تجلیات، تجلیٔ الوہیت کی تفصیل ہیں اور تمام اعیان، عین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل۔ عین محمدیؐ پر جو تجلی ہوتی ہے، وہ تمام تجلیات پہ حاوی ہوتی ہے۔ یہ رب الارباب ہے، شان الوہیت ہے اور تجلیٔ اعظم ہے۔ اس کا عین بھی تمام اعیان ثابتہ پہ حاوی ہوتا ہے۔ یہ عین الاعیان ہے۔ شان عبدیت ہے۔ مربوب اعظم ہے۔

یہ عین الاعیان جب موجود فی الخارج ہو گا تو خلیفۃ اللہ ہو گا اور سب پہ حاکم ہو گا۔ وہی انسان کامل ہو گا۔ انسان کامل کا ہر زمانے میں رہنا ضروری ہے، ورنہ خلافت میں خلا واقع ہو گا۔

اس انسان کامل کے دو درجے ہیں۔

۱۔ انسان کامل بالذات: یہ ساری خدائی میں ایک اور باعث تخلیق کائنات ہے۔ یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات ہے۔ آپؐ ہی وجہ وجود کائنات ہیں۔

۲۔ انسان کامل بالعرض: جو ہر زمانے میں زیر پہ تو محمدیؐ رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل اپنے زمانے اور وقت کا نبی یا رسول، انسان کامل بالعرض ہوتا تھا اور اب حضورؐ کی بعثت کے بعد غوثؓ یا قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ جو بالکل بے ارادہ تحت الامر اور قرب فرائض میں ہوتا ہے جو زیر قدم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا

ہے۔ جب دنیا انسان کامل بالعرض سے خالی ہو جائے گی تو ختم کر دی جائے گی۔ قیامت برپا ہو جائے گی اور ساری تجلیات الٰہیہ آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔

۱۰۷ "جو تین عالم ہیں" یہ الفاظ عبارت میں زائد اور غیر ضروری محسوس ہو رہے ہیں۔ جن کا کوئی مفہوم کوشش بسیار کے باوجود کم از کم میں اخذ نہ کر سکا۔ یا تو یہ ناقل کی لغزش ہے یا پھر اس فقرہ کا کوئی ایسا مفہوم ہے جس کا ادراک میں نہیں کر پا رہا ہوں۔ اہل فن اگر یہ مشکل حل فرما دیں تو ممنون ہوں گا۔ انشاء اللہ ان کی بھیجی ہوئی تشریح اگلی اشاعت میں شکریہ کے ساتھ شامل کر دی جائے گی۔

۱۰۸ صفات الفعالی کے ان مختلف اسمار کی تشریح انشاء اللہ وہاں کی جائے گی جہاں قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم کا ذکر آئے گا، کیونکہ یہ قوس ظاہر العلم ہی کے مختلف نام ہیں۔

۱۰۹ حقیقت انسانی کو یہاں سمجھ لینا چاہیے — انسان خلاصۂ کائنات ہے۔ اپنے آپ کو کسی آئینہ میں دیکھنا اس سے مختلف ہے کہ اپنے آپ پر براہ راست نظر ڈالی جائے۔ جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ اسمائے حسنیٰ کے اعتبار سے اپنا ملاحظہ ایک ایسے آئینہ میں کرے جو جملہ شئون الٰہیہ کے پرتو کو قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہو تو اس نے عالم کی تخلیق کی اور اس عالم میں اپنا خلیفہ حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا۔ تخلیق آدمؑ کے دو مرحلے ہیں :

۱۔ تسویۂ بدن ۲۔ نفخ روح

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي

جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح
پھونک دوں۔ (الحجر ۱۵ : ۲۹)

تسویۂ بدن سے مراد روح کو قبول کرنے کی صلاحیت کا پیدا ہونا ہے، چنانچہ جب عالم میں جو بمنزلہ بدن کے ہے، روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی تو آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا جو روح عالم ہیں اور جب آدم علیہ السلام

میں روح کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تو ان میں حق تعالیٰ نے "اپنی روح" پھونکی۔

نفخ روح سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات و صفات کا پرتو آدمؑ پر ڈالا۔ آدمؑ نے اس پرتو کو قبول کر لیا اور بار امانت کے حامل ہو گئے۔ کائنات کی کسی چیز میں یہ استعداد و صلاحیت نہ پائی گئی کہ وہ جامعیت کے اس پرتو کو قبول کرتی۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝

(ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اُسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اُسے اٹھا لیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے) (الاحزاب ۳۳ : ۷۲)

حق تعالیٰ کی جتنی صفات ہیں، وہ سب انسان کو مستعار مل گئیں سوائے وجوب ذاتی اور استغنائے ذاتی کے۔ یہ دو صفات واجب الوجود کے لیئے مخصوص ہیں۔ ممکن الوجود کے لیئے اس میں سے کچھ حصّہ نہیں۔ ممکن یعنی بندے میں خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان ہو، عالی مرتبہ ہو، صاحب کمالات ہو، مظہر اسماء و صفات ہو، حق کی یہ دو صفات نہیں پائی جاتیں۔ وجوب ذاتی سے مراد موجود بالذات ہونا ہے جو حق تعالیٰ کی خاص صفت ہے۔ اسی طرح استغنائے ذاتی بھی حق تعالیٰ کی صفت خاص ہے۔ ممکن یعنی بندہ کا وجود بالعرض ہے وہ اللہ تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود بالذات ہے۔ بالعرض ہمیشہ بالذات کا محتاج رہتا ہے۔ ممکن حالت وجود میں بھی موجود بالعرض ہی رہے گا اس کا امکان ذاتی، اس کی بندگی کبھی اس سے دُور نہ ہوگی۔

العبد عبد و ان ترقیٰ
والرب رب و ان تنزّل (ابن عربی)

(بندہ، بندہ ہے اگرچہ لاکھ ترقی کرے اور رب، رب ہے خواہ کتنا ہی نزول کرے)

بندہ ہمیشہ سرافگندہ۔ وجوبِ ذاتی اور استغنائے ذاتی سے بالکلیہ صدا محروم۔
موجودات عالم کے ذرّے ذرّے میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے۔ اگر یہ ظہور نہ ہو تو موجودات کا وجود صوری ممکن ہی نہیں۔ موجودات عالم کی نمود حق تعالیٰ ہی کے وجود سے ہے لیکن حق تعالیٰ کا ان ذرّوں میں ظہور ہر ذرّے کی استعداد کے مطابق ہے۔ ظہور کامل انسان کے علاوہ اور کسی مخلوق میں نہیں۔ جملہ صفات الٰہیہ سے سوائے انسان کے کوئی اور سرفراز نہیں ہوا۔

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا

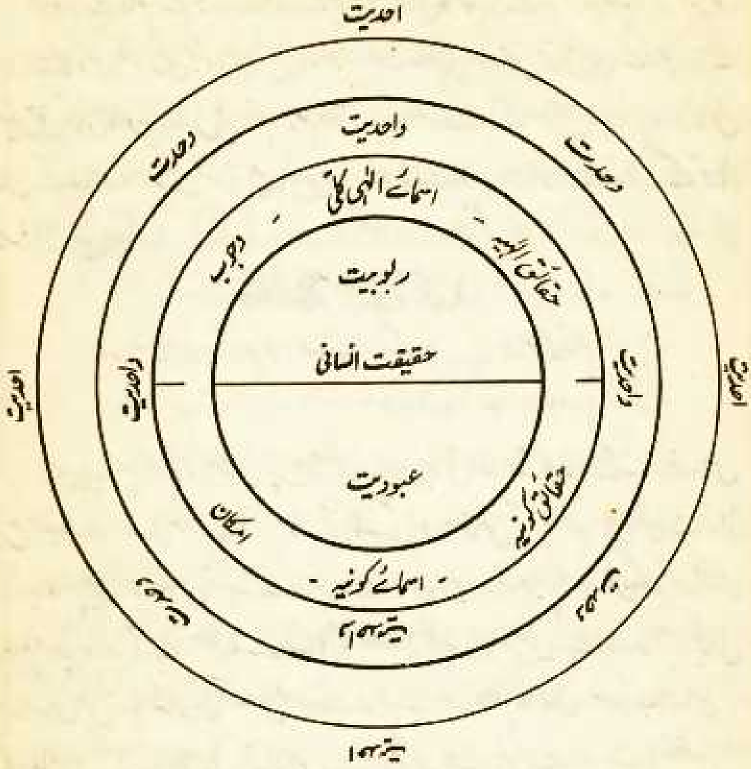
اور (اللہ نے) آدم کو اسمار سکھلا دیئے تمام کے تمام

(البقرہ ۲ : ۳۱)

اسی بنیاد پر آدمؑ کو فرشتوں پر برتری حاصل ہوئی اور وہ مسجود ملائک بنے۔ اس طرح حقیقت انسانی مظہر ہے، اسمائے الٰہیہ کی اور حقائق کونیہ مظہر ہیں حقیقت انسانی کے گویا عالم میں انسان ہی حقیقت ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے عالم کو انسان کبیر اور انسان کو عالم صغیر کہا جاتا ہے۔ حقیقت انسانی کا تفصیلی ظہور عالم میں ہے اور عالم کا اجمالی ظہور انسان میں۔ یا انسان کی تفصیل صورتِ عالم ہے اور عالم کا اجمال، صورتِ انسان۔ جو کچھ عالم میں ہے وہ بالاجمال انسان میں ہے اور جو کچھ انسان میں ہے وہ سب بالتفصیل عالم میں ہے۔

(دائرہ مراتب وجود اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں)

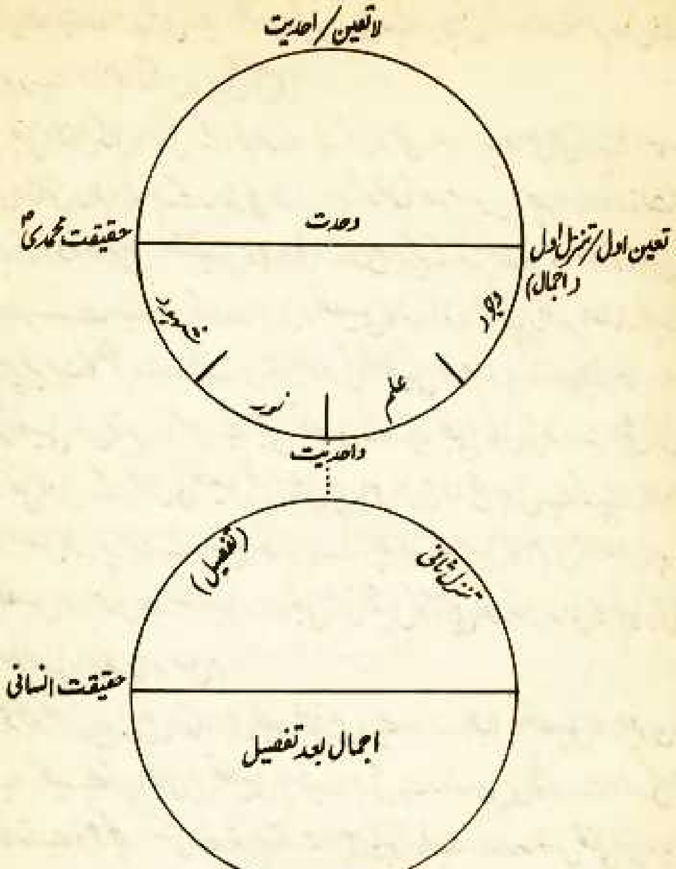
دائرہ مراتب وجود



مندرجۂ بالا نقشہ مراتب وجود کا ایک اجمالی نقشہ ہے جو دائرہ در دائرہ ہے۔ سب سے بڑا دائرہ "دائرۂ احدیت" ہے۔ یہ مرتبہ جملہ تعینات و تقیدات و اعتبارات سے برتر ہے۔ اسی لیئے یہ دوائرِ تعینات و تنزلات سے خارج ہے۔ تنزل اول اس کے بعد ہے جو اجمالی ہے اس کو وحدت کہتے ہیں۔ تنزل ثانی تفصیلی ہے اس کو واحدیت کہتے ہیں — اس تفصیل نے صورت انسانی میں پھر اجمال اختیار کیا جسے اجمال بعد تفصیل کہہ سکتے ہیں۔

سادہ الفاظ میں تنزلات کی ترتیب کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ ذات بلا تعین (احدیت) نے پہلے اجمالی تنزل فرمایا پھر تفصیلی۔ اس تفصیل کے بعد "صورت آدم" میں پھر اجمال اختیار کیا۔ آسانی فہم کی غرض سے اگر تنزلات کو علی الترتیب اوپر تلے دکھایا جائے تو پھر نقشہ کی صورت یہ ہوگی۔

دوائرِ تنزلات



پہلے اسماء وصفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ بعد ازاں جملہ تفاصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔

وجود نے ورا الورا مرتبہ لاتعین سے پہلا تنزل "اطلاق" میں فرمایا اور اس اطلاق کی نشان دہی "وحدت" سے فرمائی۔ ذات میں صفات مخفی تھے۔ وحدت میں ذات مخفی ہوئی اور صفات نے ظہور اجمالی حاصل کیا یعنی وحدت میں ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ احدیت بطون ہے۔ واحدیت ظہور ہے اور وحدت دونوں کے درمیان برزخ جامع یا حد فاصل ہے۔ احدیت سے ذات کی جانب اشارہ ہے اور واحدیت سے صفات کے ظہور علمی

اجمالی کی جانب ۔ تعین اول یا تنزل اول یا تجلی اول میں احدیت، وحدت اور واحدیت تینوں کی شمولیت ہے ۔ اس تجلی سے مطلوب تمیز اجمالی ہے ۔ یہاں از روئے علم کمال ذاتی کا بھی ظہور ہے اور اجمالاً کمال اسمائی کا بھی ۔

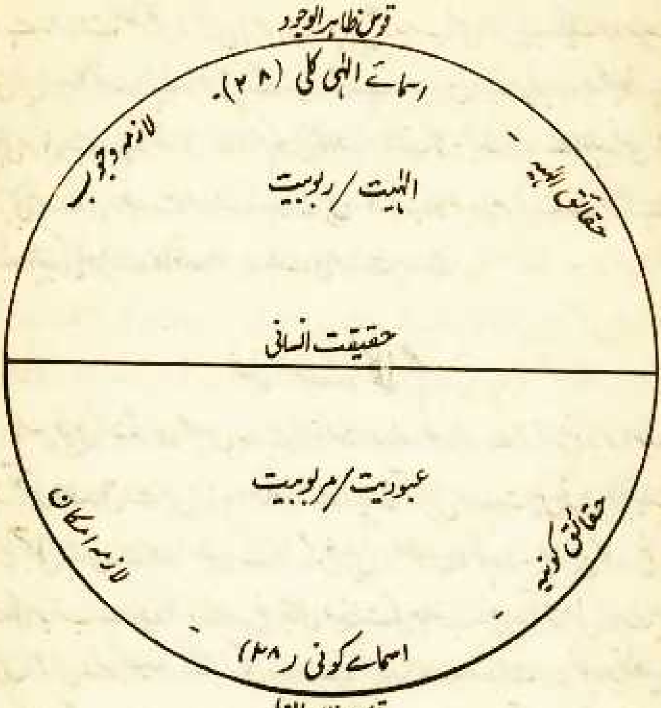
تجلیٔ اجمالی کمال اسمائی کے اظہار کے لیئے کافی نہ تھی ۔ ضرورت داعی تھی کہ پہلے اسمار کی نسبتیں حقائق عالم و آدم کے ساتھ کلی طور پر ذہناً و علماً معلوم ہوں ۔ پھر اسمار و صفات کا ظہور اُن کے آثار و مظاہر میں بالتفصیل موجود فی الخارج ہو کیونکہ تمیز حقائق و اسمار کا، آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز، کمالات جزئی و تفصیلی کا فرداً فرداً اظہار اور باعتبار ظہور مظاہر پر غیریت کا حکم، جب تک ان جملہ امور کی تفصیل معلوم نہ ہو ذات اور اسمار و صفات کا ظہور تفصیلی ممکن نہیں ۔ اس لیئے تجلی تفصیلی کے لیئے تجلیٔ ثانی کی ضرورت پیش آئی ۔

تجلیٔ اول کے اجمال کی تفصیل تجلیٔ ثانی میں اس طرح واقع ہوئی ہے کہ پہلے اسمار و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے ۔ پھر ان تفاصیل کا اجمال آدم میں ہوا ۔ اس تفصیل اور اجمال بعد التفصیل سے تجلیٔ ثانی تکمیل کو پہنچی اور کمال ذاتی کا ظہور کلی طور پر فی العلم اور فی الخارج حاصل ہوا ۔

جو کچھ تعین اول میں تھا، وہی تعین ثانی میں ہے ۔ صرف اجمال و تفصیل اور بطون و ظہور کا فرق ہے ۔ کلیہ ہے کہ ہر اجمال میں تفصیل پوشیدہ ہوتی ہے ۔ انسان اپنی قوت سے اندر کی سانس کو باہر نکالتا ہے تو جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے، وہی باہر آتا ہے ۔ اندر سانس مخفی تھی، باہر آکر ظاہر ہوئی ۔ اندر اجمال کے صندوق میں بند تھی، باہر آکر اس نے انبساط و انتشار، تفصیل اور پھیلاؤ اختیار کیا ۔ اسی طرح جب تعین اول نے گویا سانس کا اخراج کیا تو تعین ثانی کی صورت گری ہوئی اور اسی وجہ سے تعین ثانی کو تجلیٔ نفسی، تجلیٔ ظہوری، نفس رحمانی اور ظہور النفس بھی کہتے ہیں ۔ چونکہ یہ تجلیٔ نفسی ہے جس میں متنفس ہی کے اندر کی چیز باہر آتی ہے اور پھیلاؤ اختیار کر لیتی ہے، لامحالہ یہ تجلی بھی تجلیٔ اول ہی کی صورت پر ایک دائرے کی شکل میں واقع ہوئی ہے جو دو قوسوں اور ایک برزخ پر مشتمل ہے ۔ تجلی اول میں احدیت، واحدیت اور برزخ ہے ۔ تجلیٔ ثانی میں وحدت، کثرت اور برزخ ہے ۔ وہاں کی احدیت

کے مقابلے میں یہاں وحدت ہے۔ واحدیت کے مقابلے میں کثرت ہے۔ اور برزخ کے مقابلے میں برزخ ہے۔ وہ برزخ حقیقت محمدیہؐ ہے اور یہ برزخ حقیقت انسانی یا حقیقت آدمؑ۔

دائرۂ تعین ثانی



جن قوسین سے یہ دائرۂ تعین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک قوس حقائق الٰہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک ربوبیت کے ساتھ مختص ہے اور دوسری عبودیت کے ساتھ۔ ایک تعین اول کی احدیت کے مقابل ہے اور دوسری تعین اول کی واحدیت کے مقابل ہے۔ جو قوس احدیت کے مقابل ہے اُس کو "قوس ظاہر الوجود" کہتے ہیں کیونکہ اسماء و صفات کا علم جو وہاں اجمال میں معقول تھا یہاں آثارِ کثرت میں بالتفصیل ظاہر ہوا۔ "قوس ظاہر الوجود" میں، حقائق الٰہیہ کا

اظہار، اسمائے الٰہی کلی سے ہوا۔ جن سے مراد وہ معنیٰ اور استعدادات خاص ہیں جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور "قوس ظاہر العلم" میں حقائق کونیہ کا اظہار، اسمائے کونیہ سے ہوا، جن سے مراد وہ معنیٰ اور استعدادات خاص ہیں جن کا قیام خلق کے ساتھ ہے۔ اسمائے الٰہی کلی (۲۸) ہیں جن کے تحت اسمائے کونیہ بھی (۲۸) ہیں جن کی پرورش اسمائے الٰہی سے ہوتی ہے۔ حروف ملفوظی (تہجی) بھی (۲۸) ہیں*۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیر اثر ہے۔ ہر ربی اپنے مربوب پر محیط ہے۔ ہر اسم الٰہی مربی ہے اپنے مقابل کے اسم کونی کا اور حروف کا۔ جملہ اسمائے الٰہیہ کسی نہ کسی کے مربی ہونے کی وجہ سے ارباب کہلاتے ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے چنانچہ اسمائے الٰہیہ کی معرفت کا انحصار مربوبات کی معرفت پر ہے۔

خلاصۂ کلام

اس طویل گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ ذات وراء الورار نے جو جملہ قیود و اعتبارات حتیٰ کہ تعقل اطلاق سے بھی منزہ و ماوراء ہے، پہلا تنزل وحدت میں فرمایا جو حقیقت محمدیہؐ ہے۔ یہ تجلیٔ اجمالی ہے اور اس کے دو رخ ہیں، بطون و ظہور۔ بطون کا رخ اطلاق ذات کی جانب ہے اور ظہور کا رخ اجمالِ صفات کی جانب۔ دوسرا تنزل کثرت میں ہوا، جس میں اجمال نے تفصیل اختیار کی از روئے ظہور اسماء و صفات۔ یہ ظہور تفصیلی اپنے پورے کمال کے ساتھ آثار و صور حسّی و عینی میں نمودار ہوا۔ پھر اس تفصیل نے حقیقت انسانی میں دوبارہ اجمال اختیار کیا اور اس مرتبۂ جامعیت میں آکر وجود نے اپنے تنزلات کی غایت کو پا لیا۔

جس طرح جملہ تنزلات دوائر کی شکل میں ظاہر ہوئے، تجلیٔ ثانی نے بھی ایک دائرے کی صورت اختیار کی جو حسب معمول دو قوسین اور ایک قطر یعنی خط درمیانی پر مشتمل ہے۔ ایک قوس حقائق الٰہیہ سے متعلق ہے جس میں اٹھائیس (۲۸) اسمائے الٰہی کلی مندرج ہیں اور

* منازل قمر کا تذکرہ ہم نے چھوڑ دیا ہے جو (۲۸) ہیں کیونکہ تصوف سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

دوسری قوس حقائق کونیہ سے متعلق ہے جس میں اسمائے الٰہی کلی کے مقابل اور ان کے تحت اٹھائیس (۲۸) اسمائے کونیہ مندرج ہیں، جنھیں حروف عالیہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان ہی حروف عالیہ کے مظاہر وہ اٹھائیس (۲۸) حروف ملفوظی بھی ہیں جو حروف تہجی کے نام سے موسوم ہیں۔ خط درمیانی برزخ ہے جو قوسین پر مشتمل ہے اور جس سے قوسین میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

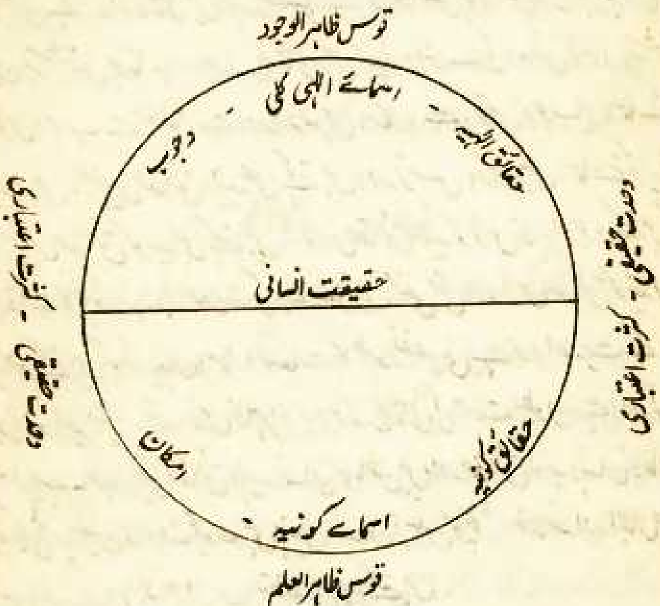
حقیقت انسانی یا حقیقت آدمؑ جس کو برزخ ثانی بھی کہتے ہیں، جامعیت الٰہیہ کا وہ ظہور اجمالی ہے جو دائرۂ ثانی میں ظہور تفصیلی کے بعد حاصل ہوا۔ جس طرح ہر برزخ اپنے جانبین پر مشتمل ہوتا ہے، برزخ ثانی بھی اپنے دائرے کی دونوں قوسوں پر مشتمل ہے۔ ایک قوس وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ قوس وجوب میں اسمائے الٰہی کلی ثبت ہیں، جنہیں حقائق الٰہیہ بھی کہتے ہیں اور قوس امکان میں اسمائے کونیہ ثبت ہیں، جنہیں حقائق کونیہ بھی کہتے ہیں۔ قوس حقائق الٰہیہ کو قوس ظاہر الوجود کہتے ہیں کیونکہ یہاں ذات کا ظہور ہے جو احدیت کی بے نشانی میں مخفی تھی اور قوس حقائق کونیہ کو قوس ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ یہاں اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ہے جو واحدیت کے اجمال میں فرداً فرداً غیر متمیز تھے۔ قوس ظاہر الوجود برزخ ثانی کی جہت بطون ہے اور قوس ظاہر العلم جہت ظہور یعنی حقائق الٰہیہ انسان کا باطن ہیں اور حقائق کونیہ انسان کا ظاہر۔ برزخ ثانی جانبین کا صرف مجموعہ ہی نہیں بلکہ ان قوسین کا نچوڑ، خلاصہ اور اجمال بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو اجمال بعد التفصیل بھی کہتے ہیں۔

تعین اول میں جو قوس احدیت ہے اس کے بالمقابل تعین ثانی میں قوس ظاہر الوجود ہے کیونکہ نفس وجود جو احدیت میں مختفی تھا، یہاں اسمائے الٰہیہ کے ساتھ قید ظہور میں آیا، یہ برزخ ثانی کا باطنی پہلو ہے۔ اس کے بالمقابل اس برزخ کا جو ظاہری پہلو ہے اسے ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ مرتبۂ وحدت میں اسماء و صفات کا جو علمی اعتبار تھا وہ یہاں ظہور میں آیا اگرچہ احدیت کے مقابل ظاہر الوجود ہے اور واحدیت کے مقابل ظاہر العلم لیکن حقیقتہً ان دونوں قوسین یعنی ظاہر الوجود اور ظاہر العلم میں احدیت و واحدیت یعنی وحدت

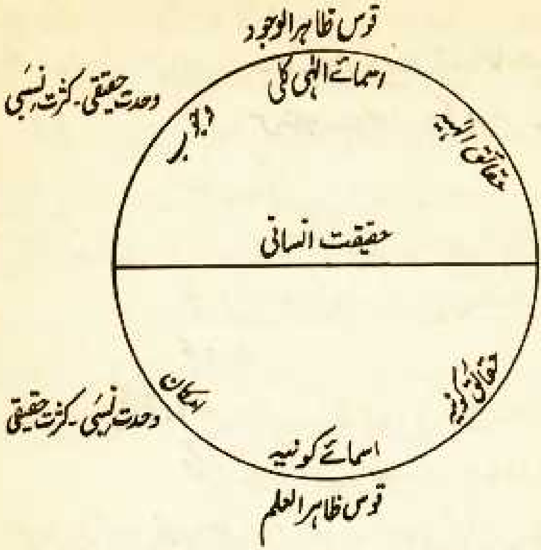
حقیقی اور کثرت اعتباری دونوں شامل ہیں، بس فرق اتنا ہے کہ ظاہر الوجود میں غلبہ احدیت کو ہے اور ظاہر العلم میں غلبہ واحدیت کو۔

یہاں وحدت کی حقیقت اور کثرت کی اعتباریت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کیونکہ اس میں بعض صوفیہ کا اختلاف ہے۔ اور حضرت مصنف قدس سرہٗ نے دونوں مسلکوں کا ذکر کردیا ہے۔

حضرت مصنف قدس سرہٗ کے مسلک اور سلسلۂ عالیہ قادریہ ملتانیہ کے مطابق:



اور بعض صوفیہ کے اختلافی مسلک کے مطابق :



قوس ظاہر الوجود اور قوس ظاہر العلم کو صوفیہ کرامؒ مختلف وجوہ کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ مثلاً قوس ظاہر الوجود کو، جو صفات افعالی کی قوس ہے :

۱- بحر الوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں وجود غایت کثرت میں ہے۔

۲- بحر الجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود الٰہی یہاں بواسطہ اسماء و صفات ہے

۳- حضرۃ الوجوب : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قوس اسمائے الٰہی کلی کو گھیرے ہوئے ہے اور وجوبِ ذات و اسماء و صفات کا یہاں ظہور ہوا ہے۔

۴- مرتبۃ الالوہیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ الوہیت مجموعہ ہے جملہ اسماء و صفات و افعال کا اور یہ قوس ان سب پر محیط ہے۔

۵- مرتبۃ الاسماء والصفاتؔ : کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ قوس اسماء و صفات اور افعال سب پر محیط ہے۔

۶- عالم جبروت : کا اطلاق اس پر یوں صادق آتا ہے کہ جبروت عالم اسماء و صفات ہے جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی یہ عالم نہ عین ہے نہ غیر، برعکس عالم حادثہ کے کہ جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

۷۔ وجود اضافی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ موجودات سے اسے نسبت تحقق فی الخارج حاصل ہے۔

۸۔ نفس رحمانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں جملہ اسماء اور اعیان ممکنات کا تنفس اس شان سے ہوا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے ممیز ہو گیا۔

۹۔ حقائق الٰہیہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قوس ان اٹھائیس (۲۸) اسمائے الٰہی کلی کو جو حقائق الٰہیہ ہیں یا یوں کہیے کہ اعیان ثابتہ کو اجمالاً محیط ہے۔

۱۰۔ منبسط بر اعیان ممکنات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس قوس میں اعیان ممکنات پر از روئے حقیقت انبساط فرمایا۔

اس طرح قوس ظاہر العلم کو (جو صفات انفعالی کی قوس ہے) بھی مختلف وجوہ کی بناء پر مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً

۱۔ حضرت معلومات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ علم الٰہی کا یہاں ظہور ہوا۔ اسمائے الٰہیہ یہاں صورتوں اور آثار میں ظاہر ہوئے۔

۲۔ کثرت علمیہ : متذکرہ بالا وجہ کی بنیاد پر ہی اس کو کثرت علمیہ بھی کہتے ہیں۔

۳۔ حضرت ارتسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ارتسام وحدت نسبی کو کہا جاتا ہے، اس قوس میں وحدت نسبی نے اعیان اور ان کی استعدادات میں کثرت مظاہر کے ذریعہ شرح و بسط اختیار کیا۔

۴۔ عالم معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسمائے الٰہی کے معانی کا یہاں ظہور کامل ہوا۔ اشیاء کی صورتیں اعیان ممکنات ہیں اور اشیاء کے معانی اعیان ثابتہ۔ صورتوں میں معانی بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، اس لیئے اعیان ممکنات اپنے اندر اعیان ثابتہ کو لیئے ہوتے ہیں۔

۵۔ بحرالامکان : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس قوس کا تعلق اصالۃً حقائق ممکنات سے ہے اور حقائق ممکنات یا حقائق کونیہ، اعیان ممکنات اور کثرت حقیقی کو کہتے ہیں۔ حقائق کونیہ وہ الفاظیس (۲۸) اسمائے کونیہ ہیں جن کی تفصیل ہم نے مربوبات کی قوس میں بتائی ہے۔ (دیکھو دائرہ ارباب و مربوبات ۱۵۵) امر کن کے تحت جو کچھ ہے وہ سب ممکنات میں شامل ہے۔

۶۔ حضرۃ الاستعدادات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس قوس میں عالم لطیف و کثیف یعنی مجردات و اجسام دونوں کی استعداد موجود ہے اور علم و ظہور ان استعدادات کے تابع ہے۔

۷۔ ارض استعداد : کی وجہ تسمیہ بھی وہی ہے جو حضرۃ الاستعدادات کی ہے۔

۸۔ مہبط الانوار : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ کا تنزل یہاں صور و آثار میں حسب استعدادات اعیان واقع ہوا اور نورِ وجوب، ظلمت امکان میں آگیا۔

۱۱۰ حقائق موجودات کو مرتبۂ وحدت میں شئون ذاتیہ، مرتبۂ واحدیت میں اعیان ثابتہ یا صور علمیہ، مرتبۂ ارواح میں حقائق کونیہ، مرتبۂ امثال میں صور مثالیہ اور مرتبۂ اجسام میں صور ہیولائی کہتے ہیں۔

۱۱۱ ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت کہتے ہیں۔ یہ عین کی فطرت، خصوصیت یا لازمۂ ذاتی ہوتا ہے۔ اسی کی بنیاد پر ہر عین دوسرے عین سے ممتاز ہوتا ہے۔ ہر عین دوسرے عین سے جدا ہوتا ہے۔ ہر عین کا اپنا ایک ذاتی تقید ہوتا ہے۔ عین کی اسی قابلیت و اقتضاء کے مطابق موجودات عمل کرتے ہیں۔ اس سے ہٹ کر نہیں کر سکتے۔ عین کی اسی قابلیت اور اقتضاء کو قرآن حکیم کی زبان میں "شاکلہ" کہا گیا ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ

آپ کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے شاکلہ پر عمل کر رہا ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷ : ۸۴)
یہ قابلیت یا اقتضاء ــــ یا شاکلہ، مجعول نہیں یعنی مخلوق نہیں ہے۔ یہ صور علمیہ یا اعیان ثابتہ علم الٰہی میں جیسے تھے ویسے ہی ہیں اور ویسے ہی رہیں گے۔ موجود فی الخارج ہوتے ہیں، نہ ہوں گے۔ اس لیئے ان کے مجعول یا مخلوق ہونے کا سوال ہی نہیں کیونکہ جعل اور تخلیق تو خارج میں فیضان وجود بخشنے کا نام ہے۔ صور علمیہ کو خارج میں فیضان وجود نصیب نہیں ہوتا۔ ما شممت رائحۃ الوجود اصلا۔ وجود خارجی کی ان کو ہوا بھی نہیں لگی۔ جب یہ مجعول یا مخلوق نہیں تو ان کے اقتضارات یا شاکلے کہاں مجعول اور مخلوق ہوں گے۔

اعیان بحضیض عین ناکردہ نزول
حاشا کہ بود بجعلِ جاعل مجعول
چوں جعل بود بافاضۂ نور وجود
توصیف عدم بآں نباشد معقول (جامیؒ)

(اعیان نے نزول نہیں کیا ہے۔ ہرگز ایسا نہیں کہ وہ جعلِ جاعل سے مجعول ہوئے ہوں۔ چونکہ جعل، نور وجود کا نتیجۂ فیض ہے اس لیئے اس کو عدم سے متصف کرنا اک نامعقول بات ہے)

ذوات اشیاء، ذوات مخلوقات جو کچھ بھی ہیں وہ اپنے اعیان کے مطابق ہیں جن کے اقتضاءات مجعول و مخلوق نہیں۔ حق تعالیٰ نے ان کو پیدا نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس کے علم میں ازلی و ابدی ہیں۔ جس شے کو بمطابق اقتضاء اس نے جیسا جانا، ویسا ہی خارج میں اس کے حکم و اثر کو پیدا فرمایا۔

قابلیت بجعلِ جاعل نیست
فعل فاعل خلافِ قابل نیست

(قابلیت و اقتضاء مجعول (مخلوق) نہیں اور عامل کا عمل قابلیت و اقتضاء کے خلاف نہیں۔)

"اعیان ثابتہ کا ظہور اقتضاءات اور قابلیات ذاتی کے مطابق" کے الفاظ سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہے۔ یہ نہ سمجھیں کہ مور، ہاتھی نہیں ہوسکتا۔ ہوسکتا ہے مگر نہیں ہوتا، اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ کا امر کن (فعل تخلیق) اس کے ارادے کے تحت ہے اور ارادہ تحتِ قدرت اور قدرت تحتِ علم و حکمت۔ امر کُن ممتنعات اور محالات سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ اس سے حق تعالیٰ کے لیئے عجز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ عجز تو ممکنات کے نہ کرسکنے کو کہتے ہیں۔ لوگوں نے جب دیکھا کہ اللہ تعالیٰ فعّال لما یرید* ہے تو اس کی قدرت کو غیر محدود تصور کرکے ممتنعات و محالات کو تحت قدرت سمجھنے لگے۔ حالانکہ انھیں یہ سوچنا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کی فعالیت، لما یرید تک ہے۔ اس نے خود اپنی فعالیت کی حد اپنے ارادے تک مقرر کی ہے۔ اور اس کا ارادہ خلاف حکمت یا محال یا ممتنع امر سے متعلق ہوتا ہی نہیں۔ کیا خدا اپنا مثل پیدا کرسکتا ہے؟ کیا خدا جھوٹ بول سکتا ہے؟ کیا خدا اول سے قبل ایک اور اول اور آخر کے بعد ایک اور آخر پیدا کرسکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ یہ سب ممتنعات اور محالات ہیں۔ اسی طرح کیا خدا خود اپنے میں کوئی نقص پیدا کرسکتا ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ وہ ایسا کامل ہے کہ خود ہی اپنے میں کوئی نقص نہیں پیدا کرسکتا۔ یہ سب عیوب ہیں اور عیب ذاتِ حق میں محال ہے۔ اس لئے اس کی قدرت اور ارادہ ان سے متعلق ہی نہیں ہوتے۔ کیا اس کی ذات، اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہرگز نہیں۔ ہاں، اس کی قدرت اس کی ذات کے تحت ہے۔

عدل، حکیم اور مقسط وہ اسمائے الٰہی ہیں جو ہر شے کی تخلیق میں توسط ہوتے ہیں۔ اس لیئے تخلیق میں خلاف حکمت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱۱۲ھ صور علمیہ، حق تعالیٰ کے وجود کے آئینے ہیں۔ جو عکس ان آئینوں سے ظاہر ہو رہا ہے، اس کو "ظل" بھی کہتے ہیں کیونکہ ظل، نور سے ظاہر ہوتا ہے۔ نور نہ ہو تو ظل معدوم۔ اسی طرح کائنات بھی نورِ وجودِ حق سے پیدا ہوئی ہے ورنہ اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔

* جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ (البروج ۸۵ : ۱۶)

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ

(اے مخاطب!) کیا تو نے اپنے پروردگار کو نہیں دیکھا کہ اس نے "ظل" کو کس طرح پھیلا دیا ہے۔ (الفرقان ۲۵ : ۴۵)

صور علمیہ کو وجود حق کے آئینے، خصوصیات آئینہ کی مناسبت سے قرار دیا گیا ہے جو یہ ہیں:

۱ — آئینہ کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے اس میں عکس بھی ویسا ہی نمایاں ہوتا ہے یعنی آئینہ میں کجی ہو تو عکس بھی کج ہوگا۔ آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا آئینہ چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ شخص ویسا نہیں جیسا عکس ہے۔ بلکہ عکس ویسا ہے جیسا آئینہ ہے۔

۲ — آئینہ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آئینہ بذات خود مرئی نہیں ہوتا۔ آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے، آئینہ کو دیکھنا مقصود نہیں ہوتا۔ ہم آئینے میں اپنا چہرہ دیکھتے ہیں، آئینہ کو نہیں دیکھتے۔

۳ — آئینہ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو عکس آئینہ میں نظر آتا ہے، آئینہ اس عکس سے متصف نہیں ہوتا یعنی یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہ وہ عکس ہے یا وہ عکس خود آئینہ ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ آئینہ، عکس کے نظر آنے کا سبب یا ذریعہ ہے۔

آئینہ کی ان خصوصیات کی وجہ سے تشبیہ ظہور کے لیئے تمام صوفیۂ کرامؒ نے آئینہ کی مثال ہی کو سب سے زیادہ پسند کیا ہے۔ ایک جملہ زبان زد خاص و عام ہے کہ ذرہ ذرہ میں خدا کا نور ہے — کیا مطلب ہے اس کا؟ — یہ اعلان ہے اس بات کا کہ ہر ذرہ ظہور حق کا آئینہ ہے — ہر ذرہ میں حق تعالیٰ جلوہ گر ہے۔ ہر ذرے میں اسی کی حکمت، اسی کی قدرت جلوہ گر ہے۔ اسی کے کمالات ظاہر و باہر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر حق تعالیٰ ہی کی ذات و صفات اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔ اس بات کو تصوف کی زبان میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے کائنات میں "نزول" فرمایا ہے — لفظ "نزول" پر وہ شخص ضرور چونکے گا جو تصوف سے مَس نہیں رکھتا یا اس کی اصطلاحوں کو نہیں سمجھتا۔ "نزول" صوفیۂ کرامؒ کی ایک اصطلاح ہے جس میں ظہور کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ بات اچھی طرح

ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ یہاں "نزول" اپنے لغوی معنی میں نہیں بلکہ اصطلاحی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس نزول سے ذات میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا بلکہ ذات الآن کما کان رہتی ہے۔ جب کوئی شخص آئینہ کے سامنے آتا ہے تو صوفیہ کی اصطلاح میں وہ آئینہ میں نزول کرتا ہے۔ اس نزول سے شخص میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ وہ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ آئینہ پر اگر نجاست ڈال دی جائے تو شخص پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آئینہ کو توڑ دیا جائے تب بھی شخص متاثر نہیں ہوتا۔ آئینہ کا اور آئینہ میں نظر آنے والے عکس کا شخص پر کوئی اثر نہیں۔ وہ تغیر و تبدل سے قطعاً بے نیاز ہے۔ حالانکہ عکس، شخص کا کلیتہً محتاج ہے۔ عکس کا وجود، شخص کے وجود سے ہے۔ شخص نہیں تو عکس نہیں۔ شخص بجائے خود آزاد ہونے کے باوجود آئینہ میں مقید ہے۔ اگرچہ یہ تقید اعتباری ہے۔ عکس ایک لحاظ سے شخص کا عین ہے نہ غیر۔ اور دوسرے لحاظ سے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ دونوں میں غیریت ہوتی تو آئینہ کے سامنے سے شخص کے ہٹ جانے کے باوجود عکس کو قائم رہنا چاہیئے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ دونوں میں اگر عینیت ہوتی تو آئینہ کے ٹوٹ جانے سے، عکس کے مفقود ہو جانے سے شخص کو بھی متاثر ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہوتا۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ جب تک شخص موجود ہے تب تک عکس موجود ہے۔ شخص ہٹا، عکس مٹا۔ گویا عکس عینِ شخص ہے تو اس لحاظ سے عینیت ہوئی۔ اور اگر یہ بات دیکھی جائے کہ کہاں وہ کہاں یہ۔ وہ شخص یہ عکس۔ وہ اصل یہ نقل۔ وہ زندہ یہ مردہ۔ وہ مستغنی یہ محتاج وہ قائم بالذات یہ قائم بالغیر۔ تو اس لحاظ سے دونوں میں غیریت ہے۔ گویا "من وجہ عین" اور "من وجہ غیر" یہی درست ہے۔ تفصیل کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۵۷)

آئینہ کائنات میں حق تعالیٰ کا وجود "مع بقائہٖ علیٰ ما ھو علیہ کان" جیسا تھا ویسا ہی رہتے ہوئے اپنی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو کھڑا ہے "مع بقائہٖ علیٰ ما ھو علیہ کان" جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ اس شخص پر آئینہ کی کوئی صفت و کیفیت اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ

وہ اپنے وجود کی اصلیت پہ قائم رہتا ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ بھی
(۱) بحالہ (۲) دباوصافہ (۳) وبحد ذاتہ (۴) بلا تغیر وتبدل (۵) بلا تعدد وتکثر (۶) بذریعہ صفت نور صور علمیہ کے آئینوں سے ظاہر ہے۔ خارج میں جو عیب ونقص ہمیں نظر آتا ہے وہ وجود کا عیب ونقص نہیں بلکہ یہ آئینوں کی ذاتیات ہیں۔

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بُوُد
کافتادہ برآں پرتوے خورشید وجود
ہر شیشہ کہ بُوُد سرخ یا زرد یا کبود
خورشید درآں ہم بہ ہماں رنگ نمود

(تمام اعیان مختلف شیشوں کے مانند تھے۔ ان شیشوں میں خورشید وجود کا پرتو پڑا تو ہر شیشہ جیسا بھی تھا سُرخ، زرد یا نیلا، خورشید کا عکس بھی ان میں ان رنگوں کے مطابق ظاہر ہو گیا)

وجود حقیقی بے کیف وبے رنگ اور بے چون وچگوں ہے۔ مگر ہے خارج میں، اور ایک ہے۔ لہٰذا اس میں جو صورت نمایاں ہو گی خارج میں معلوم ہو گی۔ اب اس وجود کا مشاہدہ کرنے والے باعتبار عقل وشعور تین درجوں میں منقسم ہیں۔ بعض پرندے آئینہ میں اپنی شکل دیکھ کر سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں بھی کوئی پرندہ ہے چنانچہ اس سے لڑنے لگتے ہیں۔ گھروں میں چڑیاں اکثر یہ مظاہرہ کرتی رہتی ہیں۔ بعض بچے آئینہ میں دیکھتے رہتے ہیں۔ خوش ہوتے ہیں۔ شکلیں بنا بنا کر دیکھتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ آئینہ میں میری ہی صورت ہے۔ لیکن جب ان کے پیچھے سے کوئی آئینہ میں اپنا عکس ڈالتا ہے تو بچے لمحہ بھر کے لیے حیران ہوتے ہیں اور پھر پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ صورت میری نہیں کہیں اور سے آئی ہے۔ اس لیے وہ عکس ڈالنے والے کو تلاش کرتے ہیں۔ ایک صاحب فہم وبصیرت شخص جب آئینہ میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو اس اعتماد سے دیکھتا ہے کہ یہ میرا ہی عکس ہے

اس کے پیچھے خواہ کتنے ہی اشخاص آجائیں وہ جانتا ہے کہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتیں کہاں سے آرہی ہیں۔ اسے یقین کامل ہے کہ ہر صورت باہر سے آرہی ہے۔

جو لوگ وجود خارجی کو وجود حقیقی سمجھ رہے ہیں، ان کا شعور چڑیوں کے شعور سے زیادہ بلند نہیں۔ وہ عکس کو شخص سمجھ رہے ہیں۔ اس سے آگے وہ کچھ سوچ ہی نہیں سکتے۔

دوسری قسم کے لوگوں کا شعور بچوں کے مانند ہے کہ عکس کو عکس تو سمجھ رہے ہیں، مگر ہر نئی صورت پر چونکتے بھی ہیں۔ ان کو شعور تو ہے مگر اپنے شعور پہ اعتماد نہیں ہے۔

تیسری قسم کے لوگوں کا شعور پختہ ہے۔ یہ آزمودہ کار لوگ ہوتے ہیں — جو یقین رکھتے ہیں کہ صورت موجود فی الخارج نہیں بلکہ وہ علم الٰہی سے آئی ہے بلکہ علم ہی میں ہے، خارج میں صرف وجود خارجی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم (مرزا خان خاناں)

(تو خواہ کسی رنگ کا لباس پہن لے، میں تیرے قد کے انداز کو پہچانتا ہوں)

۱۱۳ "الوہیت" — اسم الوہیت "اللہ" ہے جو جملہ اسماء وصفات اور افعال کا جامع ہے چونکہ اس مرتبہ کا تعلق جملہ اسماء وصفات ہی سے ہے اس لیئے اس کو الوہیت یا حضرتِ الٰہیت کہتے ہیں۔

۱۱۴ تعین ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مراتب وجود میں اس کا مرتبہ تعین اول کے بعد ہے اور ذات کا تقید یہاں اسماء وصفات میں ہوا ہے۔

۱۱۵ تجلیٔ ثانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ظہور کے لحاظ سے یہ دوسری تجلی ہے جو تجلیٔ اول کی تفصیل ہے۔ ذات کا ظہور یہاں اسماء وصفات کے ساتھ ہوا۔

۱۱۶ منشاء الکمالات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہی مرتبہ حق تعالیٰ کے کمالات اسمائی کا منشاء ومبدا اور اصل ومنتزع عنہ ہے۔

۱۱۷ قبلۂ توجہات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ معلومات حق سبحانہ وتعالیٰ کا مرکزی مرتبہ ہے۔

۱۱۸ عالم معانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ موجودات علمی اور معنوی کا مرتبہ ہے۔

۱۱۹ حضرت ارتسام : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہیں معلومات حق کی صورتیں یعنی صور علمیہ مرتسم ہوتی ہیں۔

۱۲۰ علم ازلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا مقام علم، معقولِ قبلیہ " ازل " ہے جو حق تعالیٰ کا ایک حکم ذاتی ہے کہ اپنے کمال کے سبب سے وہی اس کا مستحق بھی ہے اور اس کے غیر کو اس میں کوئی استحقاق حاصل نہیں۔

۱۲۱ علم تفصیلی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم الٰہی کا مرتبۂ تفصیل ہے اور اس میں اسماء وصفات کی تفصیل ہوتی ہے۔

۱۲۲ مرتبۃ العماء : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نفس رحمانی جو سانس کے مانند باہر کی جانب پراگندہ کیا گیا ہے اور جو تعین و تجلی ثانی ہے، اس ابر رقیق کے مانند جو قرص آفتاب کو پوشیدہ کر دیتا ہے۔ آفتاب وجود حقیقی کو عماء نے ظہور سے مخفی رکھا اور مرتبۂ کون میں لاکر اتنا مخفی کر دیا کہ ظاہر کو اپنے باطن کی خبر ہی نہ رہی۔

۱۲۳ قاب قوسین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جن دو قوسوں سے دائرہ تعین ثانی مرکب ہے، ان میں سے ایک قوس حقائق الٰہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائق کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک مخصوص ہے ربوبیت کے ساتھ اور دوسری مخصوص ہے عبودیت کے ساتھ۔ وجوب و امکان کی قوسین حقیقت آدم میں آکر مل جاتی ہیں۔ قاب قوسین وہ مقام ہے جہاں یہ دونوں قوسین آکر ملتی ہیں مگر ان دونوں کا آپس میں ملنا نظر آتا ہے۔ اور " او ادنیٰ " وہ مقام ہے جہاں سطوت نور تجلی ذات میں یہ اثنینیت مخفی ہو کر قوسین کے باہم متصل ہونے کا امتیاز بھی جاتا رہتا ہے اور ایک ہی چیز رہ جاتی ہے۔ اس طرح " او ادنیٰ " (جو تعین اول ہے) مقام

"قاب قوسین" سے بھی اعلیٰ وارفع ہے۔

قوسین وجوب اور امکاں کے معراج میں جب دم آکے ملے
سب دائرہ وحدت کے ہوا مٹوا دیا کملی والے نے (حضرت حیدرآبادیؒ)

۱۲۴ مرتبۃ الباء : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حروف تہجی اور حساب ابجد میں جس طرح "ب" حرف ثانی ہے اور دوسرے حروف کا سبب بنا ہے، اسی طرح تعین ثانی بھی ثانی مرتبۂ وجود ہے اور ظہور تفصیلی کا سبب بنا ہے۔ چنانچہ "ب" کے معنیٰ اہل اسرار کے نزدیک سبب کے ہیں۔ اس حرف سے وجود کے مرتبۂ ثانیہ اور موجودات خارجیہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

۱۲۵ منتہی العابدین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عابدین تعین حقیقت انسانیہ کے محل سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ نیز اس سے اشارہ ہے مرتبۂ الوہیت کی طرف جو جملہ عبادات کی انتہا کا مرتبہ ہے۔

۱۲۶ منشأ السویٰ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ یہاں صور ممکنات میں غیر ناموں کے ساتھ ظاہر ہوا، اسی وجہ سے اس عالم کو "ماسویٰ" کہتے ہیں۔ اس کا نام "عالم" بعدِ ظہور ہوا ہے نہ کہ قبلِ ظہور۔

۱۲۷ منشاء الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ حقائق کونیہ کو متضمن ہے۔ جو مقام کثرت ہے اور اس تعین کا منشاء ہی کثرت ہے۔

۱۲۸ واحدیت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ واحد اسم ثبوتی ہے، جس میں اسماء وصفات کی کثرت ثابت ہے اور یہ مرتبہ بھی اسماء وصفات کی کثرت کا مرتبہ ہے۔

۱۲۹ مرتبۃ اللہ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اللہ اسم جامع ہے جمیع اسماء وصفات کا، اور اس مرتبہ میں تمام اسماء وصفات کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۳۰ لوح محفوظ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لوح محفوظ جس طرح مقدرات کا مقام تفصیل ہے اسی طرح یہ مرتبہ بھی اسماء وصفات کا مقام تفصیل ہے۔

۱۳۱ ان ناموں کے علاوہ "واحدیت" کے اور نام بھی ہیں مثلاً :

حضرت الاسماء والصفات : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ اسماء وصفات اور ان چیزوں کو شامل ہے جو ان سے متعلق ہیں مثلاً حقائق کونیہ و انسانیہ۔

احدیت الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا۔

معدن الکثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں اس تعین میں کثرت ہے۔

قابلیت کثرت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حقائق عالم یہاں آکر عالم ظہور کی قابلیت اختیار کر لیتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کو "قابلیت ظہور" بھی کہتے ہیں۔

حضرت الجمع والوجود : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جامعیت وحدت ہی کی یہ جہت ظہور ہے۔ وہی ذات واحد ہے جو وحدت میں جہت بطون میں تھی اور یہاں آکر اسماء وصفات سے پہچانی گئی۔

فلک الحیاۃ : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حیات عالم کا مدار اسی مرتبہ پر موقوف ہے اور یہ مرتبہ حقائقِ عالم ارواح واجسام کو متضمن ہے۔

وجود اضافی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ موجودات سے اسے نسبت تحقق فی الخارج ہے۔ اس مرتبہ میں وجود کی اضافت کائنات کی طرف ہوئی۔ حدوث کے لحاظ سے اس کا نام کائنات ہے اور ظہورِ وجود کے اعتبار سے اس کو موجودات کہتے ہیں۔

نفَس رحمانی : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تعین اول سے تعین ثانی بطور انبساط نفَس حاصل ہوا اور جو کچھ باطن تھا وہی ظاہر ہوا۔

منتہی العالمین : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جملہ عوالم یہاں ظہور میں اپنی انتہا کو پہنچے۔

ان تمام پیچیدہ اصطلاحی ناموں سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ یہ مرتبہ اسماء وصفات کی تفصیل کا مرتبہ ہے۔

۱۳۲ھ حضرت مصنف قدس سرہٗ نے ایک اہم نکتہ کی طرف قاری کو توجہ دلائی ہے اور ایک خاص اشتباہ پر اس کو متنبہ کیا ہے۔

احدیت، وحدت اور واحدیت پر اس تفصیلی گفتگو سے جو متعدد صفحات پر پھیلی ہوئی ہے یہ شبہ ہوتا ہے کہ پہلے احدیت ہے جس میں ذات بحت ہے، اسماء وصفات

کا یہاں وجود نہیں ۔ یہاں نہ وحدت ہے اور نہ واحدیت، "الٰہیت" اور "اللہ" تو پیدا اسماً ہیں۔ وحدت اس وقت پیدا ہوئی جب ذات نے بہ تقاضائے حبِ ذاتی "انا" فرمایا، مگر اسماء و صفات یہاں بھی نہیں۔ الٰہیت اس وقت آئی جب اسماء و صفات بالتفصیل علمِ الٰہی میں آئے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ احدیت، وحدت اور واحدیت تینوں مراتب الٰہیہ ہیں اور تینوں عین یکدگر ہیں۔ ایک دوسرے کے عین ہونے کے باوجود ان میں اعتبارات رتبی ہیں جو صرف سالک کے نقطۂ نظر کے اعتبار سے قائم ہوتے ہیں۔ اس موقع پر وجود کے اعتبارات کو سمجھ لینا مفید ہوگا، جن کے نہ سمجھنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

جب کسی شے پر کوئی قید لگائی جاتی ہے تو اس شے سے متعلق تین اعتبارات قائم ہوتے ہیں۔

۱۔ بشرط لا شے یعنی شے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک۔ منزہ۔
۲۔ بشرط شے یعنی شے مقید، قیود و اعتبارات کے ساتھ۔
۳۔ لابشرط شے یعنی مطلق شے، قید و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ دونوں سے آزاد۔

اب لابشرط شے کی دو صورتیں ہو جائیں گی (۱) بشرط لا شے، یہ احدیت ہے۔ (۲) بشرط شے، اس کی ایک جہت (۳) وحدت ہو جائے گی اور دوسری (۴) واحدیت۔ بحر العلوم حضرت مولانا عبدالقدیر صدیقی حیدر آبادیؒ نے ان اعتبارات کو ایک بڑی عمدہ مثال سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

"گویا "بچہ" لابشرط شے ہے۔ "برہنہ بچہ" بشرط لا شے ہے اور "کپڑے پہنا بچہ" بشرط شے کی مثال ہے۔"

اس طرح وجود میں تین اعتبارات قائم ہو جاتے ہیں۔

۱۔ لابشرط شے : وحدت مطلقہ، قید و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ دونوں سے آزاد۔

۲- بشرط لا شے : احدیت ، قیود و اختیارات سے پاک ، منزہ۔

۳- بشرط شے : اس کی دو صورتیں ہو جائیں گی۔

الف - بشرط کثرت بالقوہ ، یہ وحدت ہے۔

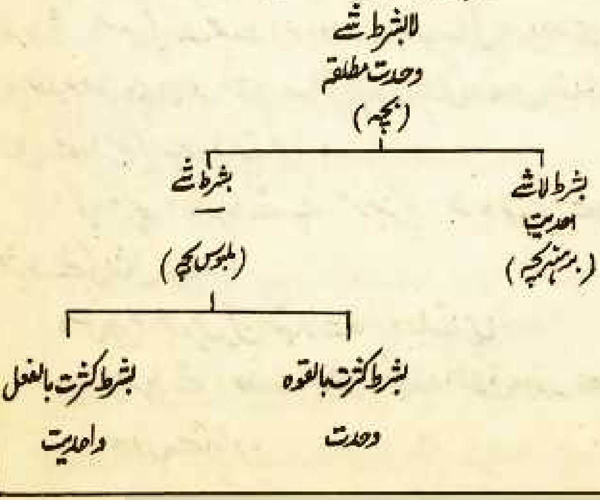
ب - بشرط کثرت بالفعل ، یہ واحدیت ہے۔

ذیل میں ہم ایک نقشہ دے رہے ہیں۔ اس پر غور کریں، انشاء اللہ تینوں اعتبارات اچھی طرح واضح ہو جائیں گے۔

نقشہ اعتباراتِ وجود

۱	بشرط لا شے	شے مطلق۔ قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ	•	احدیت	برہنہ بچہ
۲	بشرط شے	شے مقید۔ قیود و اعتبارات کے ساتھ	بشرط کثرت بالقوہ	وحدت	ملبوس بچہ
			بشرط کثرت بالفعل	واحدیت	
۳	لا بشرط شے	مطلق شے۔ قید و اطلاق دونوں سے عام، تنزیہ، تشبیہ دونوں سے آزاد	•	وحدت مطلق	بچہ

اعتبارات وجود کو اس طرح بھی سمجھایا جا سکتا ہے۔



منطقی نقطۂ نظر سے لابشرط شے یا وحدت مطلقہ، وجود کا اعتبار اول ہے اور احدیت اعتبار ثانی۔ اعتبار ثانی میں ذات گنج مخفی ہے جس کا ادراک کوئی نہیں کر سکتا، نہ ولی نہ نبی۔ جب انسان اعتبار ثانی کے ادراک سے عاجز ہے تو اعتبار اول کے ادراک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر صوفیۂ کرامؒ اعتبار اول کا ذکر ہی نہیں کرتے اور مراتب وجود کا آغاز احدیت سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت مصنف قدس سرہٗ نے بھی یہی کیا ہے۔ انہوں نے بھی وحدت مطلقہ کے ذکر کو نظر انداز کر کے بات احدیت سے شروع فرمائی ہے۔

اعتباراتِ وجود کو سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ احدیت، وحدت اور واحدیت رتبی اعتبارات ہیں۔ ان میں آنی اور زمانی امتیاز قطعاً نہیں پایا جاتا کیونکہ ذات مطلق کسی آن بھی علم سے خالی نہیں رہی۔ ورنہ ایک وقت میں حق تعالیٰ کے ساتھ جہل ماننا پڑے گا اور اس کو خود اپنے اسماء و صفات سے بے خبر تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طرح اس کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کی بھی گنجائش نہیں، جو ذاتی اور صفاتی اطلاقیت، تخلیق اشیاء سے قبل تھی وہ تخلیق اشیاء کے بعد بھی ویسی ہی موجود ہے۔ وہ بحالہ، و بذاتہ، و بحد ذاتہ، جیسے کا ویسا رہ کر، بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکثر، صفت نور کے ذریعہ سے اعیان ثابتہ سے خود ظاہر ہوا ہے۔ الآن کما کان۔ ذات جیسی احدیت میں تھی، ویسی ہی وحدت میں ہے۔ اور جیسی وحدت میں ہے ویسی ہی واحدیت میں ہے۔ یہ اعتبارات صرف رتبی ہیں، حقیقی نہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مراتب حقیقی نہیں ہیں تو پھر ان میں امتیاز کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ — بظاہر اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس امتیاز کا آخر کیا جواز ہے لیکن غور کریں تو اس کی ضرورت سے مفر نہیں۔ صوفیۂ کرامؒ نے اتنی تفصیلات بے مقصد نہیں بیان کی ہیں۔ یہ امتیاز قائم کرنا دو وجہ سے ضروری ہے۔

۱۔ عقلاً و استدلالاً: عقلی اور منطقی استدلال اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے ذات کو مانا جائے، پھر صفات کو۔ ثبّت العرش ثم النقش، پہلے عرش ثابت

کرو پھر نقش ثابت کرنا۔ ذہن صفات کا تصور، ذات کے بغیر نہیں کر سکتا، لہذا موصوف ہمیشہ صفت سے مقدم متصور ہوتا ہے، زماناً نہیں بلکہ رتبۃً و شرفاً، چنانچہ اسی وجہ سے صوفیۂ کرام نے ذات کا جو تصور بلا اعتبارِ صفات قائم کیا ہے اس کا نام احدیت رکھا ہے جو ماخوذ و مستفاد ہے قل ھو اللہ احد سے ۔ اور اسی کو وہ بشرط لاشے کہتے ہیں یعنی شئے مطلق، قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔ اللہ الصمد، لم یلد ولم یولد — اسی طرح مراتب صفات میں پہلے اجمال کا تصور قائم کیا اور پھر تفصیل کا۔ گویا ذات مطلق، صفات اجمالی کی نسبت سے وحدت ہے۔ یہ اسم وحدت ماخوذ و مستفاد ہے وحدہٗ لاشریک لہٗ سے اور اسی کو وہ بشرط شے یعنی بشرط کثرت بالقوہ کہتے ہیں۔ اور ذات مطلق صفات تفصیلی کی نسبت سے واحدیت ہے۔ جو ماخوذ و مستفاد ہے والھکم اللہ واحد سے اور اس کو بشرط شے یعنی کثرت بالفعل کہتے ہیں۔

۲۔ علماً و شہوداً : عارف کامل جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہے۔ باعتبار اندراج عالم، علم اور معلوم عین یک دگر ہیں۔ عینِ واحد میں متحد ہیں۔ حکمِ غیریت ان میں بالکلیہ محو ہے، لیکن امتیاز علمی و شہودی اس بات کا متقاضی ہے کہ عالم کو علم سے مقدم مانا جائے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں۔ یہی احدیت، وحدت اور واحدیت کے امتیاز رتبی کا مبدأ ہے۔ یہ تو ہوا علمی اعتبار۔ اب شہودی اعتبار دیکھئے :

عروج علمی کے وقت عالم کی نظر عالم کثرت پر پڑتی ہے۔ پھر تفصیل و تعدد سے وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے۔ کثرت میں وحدت کا شہود ہوتا ہے۔ پھر جب عارف کو وحدت میں استغراق کامل ہوتا ہے تو اس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے جو مستہلک ہوتی ہے۔ علم و شہود اس تجلی کے سبب فنا ہو جاتا ہے۔ اب عارف فانی از خویش ہوتا ہے۔ پھر جب حالت شعور کی طرف لوٹتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس مرتبہ کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے، جو احدیت ہے اور جو سلب علم

کے اعتبار کی رو سے، اعتبار شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے انہی مراتب غیب و شہود کے اعتبار سے مراتب الٰہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں آن و زمان، اجمال و تفصیل، غیب و شہود کو داخل کرتا ہے، مگر حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہوتی ہے۔ یہ اعتبارات صرف سالک کے اعتبار سے قائم ہوئے ہیں، جو صرف برائے تفہیم ہیں۔

حضرت مصنف قدس سرہٗ نے اس کو مُہر کی مثال سے بڑی خوبی سے سمجھایا ہے کہ اگر تین سطر والی ایک مُہر کو کاغذ پر چسپاں کر کے پڑھیں گے تو بے شک پڑھنے میں مقدم پہلی، پھر دوسری اور مؤخر تیسری سطر ہوگی۔ ان سطروں کو آگے پیچھے پڑھیں تو غلط ہوگا، لیکن کیا کاغذ پر ان سطروں کا ثبوت بھی مقدم و مؤخر ہے؟ ہرگز نہیں۔ مراتب الٰہیہ کے رتبی اعتبارات کو سمجھنے کے لیئے یہ اتنی پیاری مثال ہے کہ اس کی خوبصورتی کو الفاظ میں بیان کرنا کم از کم میرے لیئے مشکل ہے۔

حضرت شیخ ابراہیم شطاریؒ "آئینۂ حق نما" میں فرماتے ہیں:

"کسے را وہم آں نشود کہ کمالِ ذات در مرتبۂ تعین اول موجود شد و گماں نبرد کہ اول مستتر بُود، بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم، پس ازاں موجود گشت، یا غائب بُود بعد ازاں حاضر شد، چرا کہ ایں امور ناسزا مستلزم نقص وجودِ خود اند بلکہ انچہ حاصل است من الازل الی الابد بکمال خود حاصل است و نقصان را دراں مساغ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتبِ حق تعالیٰ ازلی اند و لازمِ ذات اند۔ ابداً از ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبۂ لاتعین تعین اسماء و صفات موجود باشد، پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ ایں قیاس در مرتبۂ عقل

موجہ و مربوط است ۔ اما در مرتبۂ اطلاق ایں مقدمہ مقہور و ممنوع است ۔ چہ بیان وحدت و کثرت ، مطلق و مقید برائے تفہیم و تفہم طالبان است ، نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت بُود اکنوں کثرت شد ، یا اول مطلق بُود آخر مقید شد ۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً ۔ آلآن کما کان من الازل الی الابد ۔

(کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ کمالِ ذات ، مرتبۂ تعین اول میں موجود ہوا ہے اور کوئی یہ گمان نہ کرے کہ پہلے پوشیدہ تھا ، پھر ظاہر ہوا ۔ پہلے معدوم تھا ، پھر موجود ہوا یا غائب تھا ، اس کے بعد حاضر ہوا کیونکہ یہ امورِ ناسزا نقصِ وجود کو مستلزم ہیں ۔ بلکہ جو موجود ہے ، وہ ازل سے ابد تک اپنے کمال کے ساتھ موجود ہے ۔ نقص کا اس راہ میں کوئی گزر نہیں ، اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام مراتب ازلی ہیں اور اس کی ذات کو لازم ہیں ۔ کبھی اس کی ذات سے جدا نہیں ۔ عقل اس مرتبہ میں عاجز ہے ، وہ کوئی حکم نہیں لگا سکتی ۔ وہ قیاس مع الفارق کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اگر مرتبہ لاتعین میں تعینِ اسماء و صفات موجود ہو تو تعین و لاتعین کے درمیان کوئی فرق نہیں آتا ۔

کہتے ہیں کہ یہ قیاس ، عقل کے مرتبہ میں موجّہ اور مربوط ہے لیکن مرتبۂ اطلاق میں یہ بات سخت ناپسندیدہ اور ممنوع ہے ، اس لیئے کہ وحدت و کثرت اور مطلق و مقید کا بیان طالبین کی تفہیم و تفہّم کے لیئے ہے نہ کہ نفس الامر میں ، کہ پہلے وحدت تھی اور اب کثرت ہو گئی یا پہلے مطلق تھا اور اب مقید ہو گیا ، اس سے اللہ کی ذات بہت بلند و بالا ہے ، وہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی اب بھی ہے اور ازل سے ابد تک ویسا ہی رہے گا)

۱۳۳ یہاں مراتب الٰہیہ (احدیت، وحدت، واحدیت) کے حواشی ختم ہو گئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پہ مراتب الٰہیہ کے ان اصطلاحی ناموں کی ایک فہرست بترتیب حروف تہجی لکھ دی جائے جو اس کتاب میں آئے ہیں۔ تاکہ یہ اسماء بہ یک نظر قارئین کے سامنے آجائیں۔

اسمائے مراتب الٰہیہ

لاتعین (احدیت)	تعین اول (وحدت)	تعین ثانی (واحدیت)
البطن کل باطن	احدیت جامعہ	احدیت کثرت
احدیت مطلقہ	احدیت جمع	الوہیت
ازل الآزال	اصل البرازخ	بشرط شے بالفعل
الغیب المسکوت عنہ	الف	بشرط کثرت بالفعل
انانیت حقہ	ام الکتاب	تجلیٔ ثانی
بشرط لاشے	او ادنیٰ	تنزل ثانی
بشرط لاکثرت	برزخ البرازخ	حضرت ارتسام
بطون البطون	برزخ کبریٰ	حضرت الاسماء والصفات
حقیقت حق	بشرط شے بالقوہ	حضرت الجمع والوجود
خفاء الخفاء	بشرط کثرت بالقوہ	حقیقت انسانی
ذات بحت	تجلیٔ اول	عالم معانی
ذات بلا اعتبار	تنزل اول	علم ازلی
ذات ساذج	جوہر اول	علم تفصیلی
شان تنزیہ	حب ذاتی	فلک الحیاۃ
عنقا	حجاب عظمت	قاب قوسین

عین الکافور	حقیقۃ الحقائق	قابلیت ظہور
عین مطلق	حقیقت محمدیہ	قابلیت کثرت
غیب الغیوب	خیال اول	قبلہ توجہات
غیب مطلق	درۃ البیضاء	لوح محفوظ
غیب ہویت	رابط بین الظہور والبطون	مرتبۃ العبار
قدم القدم	رفیع الدرجات	مرتبۃ العمار
کنز مخفی	روح اعظم	مرتبۃ اللہ
کنز حق	روح القدس	معدن الکثرت
گنج مخفی	ظل اول	منتہیٰ العابدین
مجہول النعت	عرش مجید	منتہیٰ العالمین
مرتبۃ الہویت	عقل اول	منشاء السویٰ
معدوم الاشارات	فلک ولایت مطلقہ	منشاء الکثرت
مکنون المکنون	قابلیت اولیٰ	منشاء الکمالات
منقطع الاشارات	قلم اعلیٰ	نفس رحمانی
منقطع الوجدان	کنز الصفات	وجود اضافی
نقطہ	کنز الکنوز	
نہایۃ النہایات	لوح قضا	
وجود البحت	مبدأ اول	
یاہوت	محبت حقیقیہ	
ھو	مرتبۃ الجمع	
ہویت حق	مرتبۂ جامع	
ہویت حقہ	مرتبہ ولایت مطلقہ	
ہویت مطلقہ	مقام اجمال	

موجود اول
ندائے اول
نشار اول
نشان اول
نفَس رحمانی
وجود اول
وجود مطلق
وحدت حقیقی

۱۳۴ "ارواح" یہ وجود کا چوتھا مرتبہ اور تیسرا تنزل ہے۔ پچھلے صفحات میں جن مراتب پہ گفتگو کی گئی وہ مراتب الٰہیہ تھے یعنی وہ مراتب تھے جو امرِ کُن سے پہلے کے مراتب تھے۔ یہ مراتب علمی اور داخلی تھے۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں۔ مرتبۂ احدیت میں اسماء وصفات کی تفصیل تھی، جہاں اعیان ثابتہ بھی علمی اور ان کے اقتضاءات بھی علمی۔ ان میں کوئی شے بھی موجود فی الخارج نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ کوئی شے ہی نہیں۔ اشیاء کا وجود صرف مراتب کونیہ میں ہے۔

ہمہ اسماء مظاہر ذات اند
ہمہ اشیاء مظاہر اسماء

(تمام اسماء، مظاہر ذات ہیں اور تمام اشیاء، مظاہر اسماء ہیں)

اشیاء، شئی کی جمع ہے اور شئی، شاء یشاء کے مصدر مشیت سے مشتق ہے۔ اس لفظ ہی میں یہ اشارہ پوشیدہ ہے کہ کوئی شے ارادۂ الٰہی اور مشیت ایزدی کے بغیر ظہور میں نہیں آتی اور نہ اس کے ظہور میں آنے سے پہلے اس کا کوئی وجود خلقی ہوتا ہے لیکن وہ تخلیق سے قبل علم الٰہی میں ضرور ہوتی ہے۔ وہ صرف مشیت و ارادۂ الٰہی سے فیضیاب وجود ہوتی ہے۔ وجود میں آنے کے لیئے اس کا کوئی مادہ نہیں ہوتا۔

۱۳۵ یعنی عالم ارواح، شکل، وزن اور زمان و مکان سے پاک ہے۔ ارواح کا پیدا ہونا اور کمال کو پہنچنا تدریجاً نہیں بلکہ دفعتہً امر کُن سے ہوتا ہے۔

وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ

(اور ہمارا حکم بس ایسا ایک بیک ہے جیسے آنکھ کا جھپکنا)

(القمر ۵۴ : ۵۰)

۱۳۶ عالم ملکوت : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ملائکہ کی تخلیق اسی عالم میں ہوئی ہے۔ صوفیۂ کرام جب "مُلک" اور "ملکوت" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو مُلک سے ان کی مراد عالم شہادت اور ملکوت سے عالم ارواح ہوتی ہے۔

۱۳۷ عالم امر : اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم بلا مدت و مادہ، حق تعالیٰ کے صرف امر کُن سے وجود میں آیا ہے۔

اس موقع پر "امر" اور "خَلق" کے فرق کو سمجھ لینا چاہیئے۔ شے بسیط کو عدم سے وجود میں لانا امر ہے اور شے مرکب کو کسی شے کے ساتھ تبدیل صورت کر کے پیدا کرنا خَلق ہے۔

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

یاد رکھو خلق بھی اسی کی اور امر بھی اسی کا

(الاعراف ۷ : ۵۴)

خلق کے دو معنیٰ ہیں :

۱۔ احداث مطلق : خواہ دفعتہً ہو یا تدریجاً، اس معنیٰ میں عالم اجسام اور عالم ارواح دونوں شریک ہیں۔ خلق اس معنیٰ میں ذات اور اسماء و صفات کے مقابل ہے۔ یعنی اسماء و صفات الٰہیہ غیر مخلوق ہیں اور ارواح و اجسام مخلوق ہیں۔

۲۔ احداث مقید : یعنی صرف تدریجاً، اس میں صرف عالم اجسام ہے اور اس کے مقابل عالم امر ہے جو ارواح سے متعلق ہے۔ اس دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے ارواح مخلوق نہیں بلکہ تحت امر ہیں اور اجسام مخلوق ہیں۔

اسماء و صفاتِ الٰہیہ اور اعیان ثابتہ ہر اصطلاح اور محاورے کے اعتبار سے غیر مخلوق

ہیں کیونکہ قبل امر کُنْ ہیں اور تدریجاً بھی حادث نہیں اور اجسام ہر محاورے کی رو سے حادث اور مخلوق ہیں کیونکہ بعد امر کُنْ بھی ہیں اور تدریجاً بھی۔

ارواح، بعد امر کُنْ کے معنیٰ کے اعتبار سے حادث و مخلوق ہیں۔ اور ارواح، حادثِ تدریجی کے معنیٰ کے اعتبار سے غیر مخلوق ہیں، لیکن تحت امر کُنْ ضرور ہیں۔

خلق کے مندرجۂ بالا معانی کے نتیجہ میں تین مکاتیب فکر وجود میں آتے ہیں۔

۱۔ ایک مکتبۂ فکر تو یہ ہے کہ ماسوی اللہ اور محتاج الی اللہ مخلوق ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے لوگ صفات الہیہ اور کلام اللہ کو بھی مخلوق کہہ دیتے ہیں جو ذات حق سے منتزع ہے۔

۲۔ دوسرا مکتبۂ فکر یہ ہے کہ بلا امتیاز ہر حادث مخلوق ہے۔ یہ لوگ مراتب الہیہ کو تو غیر مخلوق کہتے ہیں لیکن تینوں مراتب کونیہ عالم ارواح، عالم امثال اور عالم اجسام کو مخلوق کہتے ہیں اور ان میں کوئی امتیاز نہیں کرتے۔

۳۔ تیسرا مکتبۂ فکر یہ ہے کہ صفات الہیہ لاعین و لاغیر ہیں اور عالم ارواح و امثال کو عالم امر کہتے ہیں اور ان کے لیے مخلوق کا لفظ استعمال نہیں کرتے، مخلوق کا لفظ صرف عالم اجسام کے لیئے استعمال کرتے ہیں۔

حق تعالیٰ کا امر ہی موجودات کی علت ہے۔ جو شے نہ تھی، پھر ہو گئی، وہ امر الٰہی سے ہوئی۔ اس کا امر، امر حقیقی ہے۔ آلودۂ مجاز نہیں۔ وہ امر کرنے میں کسی کا محتاج نہیں۔ جب وہ ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو عین ثابتہ کو حکم دیتا ہے "ہو جا" بس فوراً ہی اس عین ثابتہ کا حکم دا فر خارج میں موجود ہو جاتا ہے۔ بحرۂ عدم سے صحن وجود میں بلا مدت و مادہ آجاتا ہے۔ اس کے امر کُنْ اور شے کے موجود ہونے میں نہ مدت لگتی ہے اور نہ مادہ صرف ہوتا ہے۔ پھر کاف نون (کُنْ) بھی برائے تفہیم ہے ورنہ در حقیقت اس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے۔

امر الٰہی کے تین مراتب ہیں۔

۱۔ حقیقت الامر: یہ اس کا علم ذاتی ہے جو تمام اشیاء پر محیط ہے یعنی ان تمام اشیاء پہ جو ہو چکیں، جو ہونے والی ہیں اور ان پہ بھی جو نہیں ہونے والی ہیں۔ اس کا یہ امر اس کے علم و صفات کے لوازم سے ہے اور اس کی صفات، اس کی ذات کے لوازم

ہیں۔ اس کا امر فعل و انفعال نہیں بلکہ اس کا امر اس کی مراد ہے۔ مَقْصُوْدُہٗ مَوْجُوْدُہٗ، اس کا امر اس کے علم کا سر نہاں ہے، اسی وجہ سے حقیقت الامر کو علم الٰہی بھی کہتے ہیں اور واللہ اعلم کے مقولے کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

۲ ۔ اثر الامر : یہ حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں قل الروح من امر ربی*

۳ ۔ صورت الامر : حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپؐ ہی علم الٰہی، مشیت الٰہی، ارادۂ الٰہی اور احکام الٰہی کی صورت ہیں۔ آپؐ ہی اصل الانبیا ہیں اور آپؐ ہی ختم الرسل۔ آپؐ ہی اول الخلق اور آپؐ ہی افضل البشر۔ آپؐ ہی سرور کائنات اور آپؐ ہی فخر موجودات۔ آپ ہی معلم و مصلح اور آپ ہی رہبر و رہنما۔ آپؐ ہی داعی الی الحق اور آپؐ ہی سراجِ منیر۔ آپؐ ہی بشیر، آپؐ ہی نذیر۔ آپؐ ہی حبیب خدا اور آپؐ ہی شفیع الوریٰ۔ آپؐ ہی عبد و رب میں وسیلہ و واسطہ، آپ ہی حق و خلق میں ربط و رابطہ۔

وَابْتَغُوْٓا اِلَیْہِ الْوَسِیْلَۃَ

یہ وسیلہ ڈھونڈو (وہاں تک پہنچو) (المائدہ ۵ : ۳۵)

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست (اقبال)

(اپنے آپ کو محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دے کہ
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سراپا دین ہیں۔ اگر تو ان تک نہ
پہنچا تو تو بالکل ہی بولہب ہے)

اوست ایجادِ جہاں را واسطہ — درمیان خلق و خالق رابطہ
شاہباز لامکانی جانِ او — رحمۃ للعٰلمیں در شانِ او
عارفِ اطوارِ سترِ جزو کل — خلق اول، روحِ اعظم، عقلِ کل
علتِ غائی زامرِ کن فکاں — نیست غیر از ذاتِ آں صاحبقراں

* آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے پروردگار کے حکم سے ہے۔ (بنی اسرائیل ۱۷ : ۸۵)

رہنمائے خلق و ہادیٔ سبل   مقتدائے انبیاء ختم رسل

(حضورؐ کی ذات ہی ایجاد جہاں کا باعث ہے اور آپؐ ہی خالق و مخلوق کے درمیان رابطہ ہیں۔ آپؐ ہی کی جانِ مبارک شناہباز لامکاں ہے اور آپؐ ہی کی شان میں "رحمۃ للعلمین" وارد ہوا ہے۔ اسرارِ جزو کل کے جملہ اطوار کے آپؐ عارف ہیں اور آپؐ خلق اول، روح اعظم اور عقل کل ہیں۔ اس ذات صاحبقراں کے علاوہ کوئی اور امر کن فکاں کی علت غائی نہیں۔ آپؐ ہی رہنمائے خلق اور ہادیٔ سبل ہیں اور آپؐ ہی مقتدائے انبیاء و ختم رسل ہیں)

۱۳۸ھ عالم غیر مرئی: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم چشم سر سے دکھائی نہیں دیتا۔

۱۳۹ھ عالم غیر محسوس: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حواس خمسۂ ظاہری کی گرفت میں نہیں آتا۔

۱۴۰ھ عالم کہتے ہیں ماسوی اللہ کو، اس لیئے مراتب الٰہیہ کے بعد وجود کے جتنے بھی مراتب ہیں، ان کو عالم کہا جاتا ہے، چنانچہ عالم ارواح، عالم امثال، عالم اجسام اور عالم صغیر (انسان) تو کہتے ہیں لیکن عالم احدیت، عالم وحدت اور عالم واحدیت کہنا غلط ہے۔ یہ مراتب الٰہیہ ہیں، ان کے ساتھ عالم کا لفظ قطعاً استعمال نہیں ہوگا۔

۱۴۱ھ کروبیاں اور روحانیاں، یہ فرشتوں کی بنیادی تقسیم ہے۔

۱۴۲ھ مہیمین، یہ فرشتوں کی ایک خاص نوع ہے، جنہیں نہ اپنی خبر ہے نہ غیر کی۔ یہ جب سے پیدا ہوتے ہیں، اس وقت سے جلال و جمال الٰہی کے مشاہدے میں مستغرق ہیں۔ گویا ملائکہ میں یہ طبقہ مجاذیب ہے۔ ان کو شریعت میں ملاء اعلیٰ اور ملائکۂ عالیہ کہا جاتا ہے۔

۱۴۳ھ عماء، سے مراد لامکاں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب

پوچھا گیا: این کان ربنا ؟ کہ حضورؐ ہمارا رب کہاں تھا تو آپؐ نے فرمایا: فی عماء یعنی عماء میں تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ مکانیت ذات حق سے وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے تقید لازم آتا ہے۔ لہٰذا عماء آپؐ نے لامکان ہی کو فرمایا یعنی وہ قبلِ تخلیق خلق بھی مکان سے منزہ تھا جیسا کہ اب منزہ ہے۔ الآن کما کان۔ اور یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین رہے کہ لامکاں، کسی مکان کا نام نہیں جیسا کہ جہلا سمجھتے ہیں۔

شیخ عبدالکریم جیلیؒ اپنی تصنیف "الانسان الکامل" میں فرماتے ہیں:

ان العماھو المحل الاول ۔۔۔ فلک شموس الحسن فیہ افل
ھو نفس نفس الیہ کان لہ بھا ۔۔۔ کون ولم یخرج فلا یتبدّل
مثل لہ المثل العلی کمونہ ۔۔۔ کمون نار قد حواہ الجندل
مھما بدت نار من الاحجار ۔۔۔ فھی بحکمھا وکمونھا لا ترحل
والنار فی الاحجار کامنۃ وان ۔۔۔ ظھرت فھذا الحکم لا یتحل

(شیخ عبدالکریم جیلیؒ)

(عما، پہلا مقام ہے، جس میں آفتاب ہائے حسن کا فلک غروب ہوا۔ وہ ذات الٰہی کا بطون ہے، جس کے ساتھ اس کا وجود ہے۔ وہ نہ اس عما سے نکلا ہے اور نہ متبدل ہوتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ مثال ہے جو اس کے لیئے متمثل ہوئی۔ عما کا راز اس آگ کا سا راز ہے جس کو پتھر (سنگ چقماق) نے اپنے اندر لپیٹا ہوا ہے۔ جب آگ پتھروں سے ظاہر ہوتی ہے تو یہ ظہور اس آگ کا ایک حکم ہے اور اس کے خفاء کمون کا حکم یہ ہے ۔۔۔۔ کہ وہ اپنے مقام سے کوچ نہیں کرتی یعنی ظہور کے باوجود وہ پھر بھی اس کے اندر موجود رہتی ہے۔)

"عماء" وہ تجلیٔ واحد ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیئے پسند کیا ہے کسی غیر کے لیئے یہ تجلی نہیں ہوتی۔ خلق کا اس میں کچھ بھی حصّہ نہیں ہوتا ۔۔۔ بلکہ زیادہ

صاف بات تو یہ ہے کہ عما باعتبار اطلاق فی البطون والاستتار خود ذات ہے۔

۱۴۴ "عقل کل"۔ روح اعظم کو باعتبار عالم، فاعل اور موثر ہونے کے عقل کل کہتے ہیں۔ یہ ایک مدرکۂ نوریہ ہے جس سے ان علوم کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں، جو عقل اول میں ہیں۔

۱۴۵ "عقل اول اور قلم اعلیٰ"۔ عقل اول، علم الٰہی کی شکل کا وجود میں محل ہے۔ علم الٰہی کا نور جو تنزلات تعینۂ خلقیہ میں سب سے پہلے ظاہر ہوا۔ علم الٰہی قلم اعلیٰ کے ذریعہ سے لوح محفوظ کی طرف نازل ہوا۔ یہ لوح اس کے تعین وتنزل کا محل ہے۔ علم الٰہی "ام الکتاب" ہے اور عقل اول" امام مبین"۔ عقل اول میں وہ اسرار الٰہیہ ہیں جو لوح محفوظ میں نہیں سما سکتے اور علم الٰہی میں وہ سب کچھ ہے جس کا محل عقل اول نہیں بن سکتی۔

عقل اول اور قلم اعلیٰ درحقیقت ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ اس نور کی نسبت عبد کی طرف کی جاتی ہے تو اسے عقل اول کہتے ہیں اور جب اس کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی جاتی ہے تو اسے قلم اعلیٰ کہتے ہیں۔ پھر عقل اول سے جو درحقیقت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ازل میں جبرئیل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام "روح الامین" رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی روح ہیں جن کے پاس اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت سپرد کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام مرکز علم قرار پائے۔ اس نور کو جب انسان کامل کی طرف نسبت دی جائے تو وہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے ملقب ہوتا ہے۔ عقل اول، قلم اعلیٰ اور روح محمدی — ان تینوں کی تعبیر "جوہر فرد" سے کی جاتی ہے۔

۱۴۶ "نفس کل اور لوح محفوظ"۔ روح اعظم کو بہ اعتبار معلوم یا منفعل یا متاثر ہونے کے نفس کل اور لوح محفوظ کہتے ہیں۔ نفس عالم بھی اسی کا نام ہے۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ سلسلہ قادریہ ملتانیہ میں عقل کل کو قلم اعلیٰ اور نفس کل کو لوح محفوظ کہتے ہیں کیونکہ علم الٰہی کا پر تو عقل کل پہ پڑتا ہے اور وہاں سے

نفس کل میں نمایاں ہوتا ہے۔

۱۴۷ھ "الواح کہا جاتا ہے" تقدیر الٰہی میں جو کچھ مقدر ہو چکا ہے، اس کے نوشتۂ ازلی کو "لوح" کہتے ہیں۔ اسی کو "کتاب مبین" بھی کہتے ہیں۔ بعض صوفیہ کے نزدیک یہ الواح چار ہیں۔

۱- لوح قضا : اس میں ہر قسم کے محو و اثبات ازلاً درج ہیں۔ یہ لوح عقل اول ہے۔

۲- لوح قدر : لوح نفس ناطقۂ کلیہ جس میں لوح اول کا اجمال تفصیل میں آیا۔ اور مقدرات کو اسباب سے متعلق کر دیا گیا۔ اسی کو لوح محفوظ بھی کہتے ہیں۔

۳- لوح نفس جزئیہ سماویہ : اس میں وہ سب کچھ ہے جو اس عالم میں ہے یہ بشکل ہیئت و مقدار خود منقش ہے۔ ان نقوش کو اسمائے دنیا بھی کہتے ہیں۔

۴- لوح ہیولیٰ : اس میں وہ تمام صورتیں، کیفیات اور واردات شامل ہیں جو عالم شہادت میں پائی جاتی ہیں۔

لوح اول یعنی لوح قضا، روح کے مشابہ ہے۔

لوح ثانی یعنی لوح قدر، قلب کے مشابہ ہے۔

لوح ثالث یعنی لوح جزئیہ سماویہ، خیال کے مشابہ ہے۔

۱۴۸ھ "یہ الواح محو و اثبات کے محل ہیں" ان الواح کو محو و اثبات کے محل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ عالم مثال میں کسی واقعہ کے تمام اسباب نظر نہیں آتے یعنی صرف علت ناقصہ کا علم ہوتا ہے۔ ایسے میں جو حکم لگایا جائے، ضروری نہیں کہ وہ درست ہی ہو۔ اسباب کا نامکمل طور پر نظر آنا قضائے معلق کہلاتا ہے۔ کبھی واقعہ مکمل نظر آجاتا ہے اور علت، تام ہو جاتی ہے تو واقعہ موجود ہو جاتا ہے۔ اب کہا جائے گا کہ قضائے معلق، مبرم ہو گئی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مانع نظر آجاتا

ہے اور نتیجہ جو قریب الوقوع تھا رونما نہیں ہوتا تو اس وقت بھی قضائے معلق، مبرم ہو جاتی ہے۔ اسی لیئے عالم مثال کو بلکہ ان الواح اور لوح محفوظ کو بھی محو و اثبات کے محل کہتے ہیں۔

۱۴۹ھ "ملائکہ مقربین" چار ہیں:

۱۔ حضرت اسرافیل علیہ السلام، یہ مرکز حیات ہیں۔

۲۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام، یہ مرکز علم ہیں۔

۳۔ حضرت میکائیل علیہ السلام، یہ مرکز رزق ہیں۔

۴۔ حضرت عزرائیل علیہ السلام، یہ مرکز قہر ہیں۔

ان ملائکہ مقربین کو، مقربین اولوالعزم بھی کہا جاتا ہے اور ان کے تابع، معین اور مددگار فرشتوں کو اتباع اولوالعزم کہا جاتا ہے، جو بہ کثرت ہیں۔

۱۵۰ھ فرشتوں کی کثرت اور بہتات کا اندازہ "بحر مسجور" سے لگایا جا سکتا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس میں حضرت جبرئیل علیہ السلام داخل ہوتے ہیں۔ پھر نکل آتے ہیں اور اپنے پر جھاڑتے ہیں تو ستر ہزار قطرے ٹپکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر قطرے سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ یہ ستر ہزار فرشتے ہر روز "بیت المعمور" میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں اور دوسرے دروازے سے نکل آتے ہیں اور پھر کبھی قیامت تک ان کے دوبارہ داخل ہونے کی نوبت نہیں آتی۔

۱۵۱ھ "روح انسانی" یہ روح حیوانی پہ ایک اضافی چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک نور ہے جس کا پرتو روح حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ حضرت علیم کی شعاع علم ہے جو نطفۂ انسانی پہ چمکتی ہے اور رحم مادر میں تخلیق انسانی کا باعث ہوتی ہے۔ اس کو "روح ملکوتی" بھی کہتے ہیں۔

"روح القدس" وجود حق تعالیٰ سے ایک خاص وجہ ہے جو احاطۂ کن سے خارج ہے اور مخلوقات میں شامل نہیں۔ اسی سے حضرت آدم علیہ السلام

میں روح پھونکی گئی۔ نفخت فیہ من روحی* ۔ یہ نقائص کونیہ سے پاک ہے اور وجہ الٰہی کے ساتھ ہر چیز میں تعبیر کی جاتی ہے۔ فاینما تولوا ثم وجہ اللہ° سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔ یہ "وجہ" ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کی روح ہے اور اسی بنا، یہ روح القدس "کہلاتی ہے اور اسی کو" روح الارواح "بھی کہتے ہیں۔ اس کو" سرّ الٰہی "اور" وجود ساری "کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

محسوسات میں ہر چیز کے لیئے ایک روح مخلوق ہے۔ جس کی وجہ سے اس شے کی صورت کو قیام ملتا ہے۔ صورت کے لیئے یہ روح ایسی ہی ہے جیسے لفظ کے لیئے معنیٰ۔ یہ روح اپنے قیام میں ایک روح الٰہی کی محتاج ہوتی ہے جس کو روح القدس کہتے ہیں۔ یہ عالم محسوسات کے متعلق ہے، لیکن انسان چونکہ اشرف المخلوقات ہے لہٰذا اس کا تعلق روح سے تین جہتوں سے ہے۔ روح مخلوق اور روح القدس کے علاوہ، اس کو ایک تیسری روح سے بھی واسطہ ہے، جو ان دونوں کے درمیان برزخ کے طور پہ ہے اور جس کی وجہ سے ان دونوں میں رابطہ زیادہ مستحکم ہوتا ہے۔ اس تیسری روح کو روح انسانی یا روح ملکوتی یا روح الروح بھی کہتے ہیں۔ اور اسی کے واسطے سے عبد اور رب میں سلسلۂ راز و نیاز جاری رہتا ہے۔

روح حیوانی ہو یا روح ملکوتی، روح القدس ہو یا روح کی کوئی اور نوع اور مرتبہ، سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اور حقیقتہً سب ایک ہی اصل کی جانب راجع ہیں۔

جملہ یک نور است اما رنگ ہائے مختلف

اختلافِ درمیانِ این و آں انداختہ

(تمام کائنات اک نور ہے لیکن رنگ ہائے مختلفہ (اسماء، صفات اور شیون) نے اختلاف این و آں پیدا کر دیا ہے)

ارواح متعددہ کی نسبت نور حق سے ایسی ہی ہے جیسے روشن کرنے والی متعدد

---

* میں نے اس میں یعنی آدم میں اپنی روح پھونکی۔ (الحجر ۱۵ : ۲۹)

° سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو، ادھر اللہ ہی کی ذات ہے۔ (البقرہ ۲ : ۱۱۵)

شعاعوں کی نسبت آفتاب کے نور سے۔ فرض کریں کہ ایک آفتاب اپنا انعکاس ایک بڑے آئینہ میں ڈال رہا ہے پھر اس آئینہ کا انعکاس مختلف رنگوں، مختلف صورتوں اور شکلوں اور مختلف جسامت کے چھوٹے بڑے آئینوں میں ہو رہا ہے، جو اس بڑے آئینے کے محاذی ہیں۔

روح شمع، شعاع او ست حیات
خانہ روشن ازو، و اُو از ذات

(روح اک شمع ہے اور اس کی شعاع، زندگی۔ گھر (جسم خاکی و عالم ناسوت) اس سے روشن ہے اور وہ ذات سے روشن ہے)

حقیقتہً ایک ہی روح ہے، جس کا سرچشمہ بھی ایک ہی ہے۔ یہ مختلف مراتب و مدارج سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی مختلف عالموں پر محیط ہو گئی۔

یک چراغ است دریں خانہ کہ از پرتوِ آں
ہر کجا می نگری، انجمنے ساختہ اند

(اس گھر میں اک چراغ ہے کہ اس کے پرتو سے، جدھر دیکھو، اک انجمن بنی ہوئی ہے۔)

چونکہ روح انسانی اپنی اصل اور حقیقت کے اعتبار سے روح اعظم ہے اور روح اعظم، مظہر ربوبیتِ ذات الٰہی ہے اس لیئے ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور اس کی کنہ تک پہنچ سکے۔

جس طرح عالم کبیر یعنی کائنات میں بہت سے مظاہر اور اسرار ہیں مثلاً عقل اول، قلم اعلیٰ، نور، نفس کل اور لوح محفوظ وغیرہ اسی طرح عالم صغیر انسان میں بھی بہت سے مظاہر ہیں مثلاً سر، خفی، روح، قلب، کلمہ، فواد، صدر، روع، عقل اور نفس۔ ان ہی میں لطائف ستہ بھی ہیں جو اذکار سے جلا پاتے ہیں اور تجلیات کے مشاہدے کا باعث ہوتے ہیں۔

نفس کو روح حیوانی سے مناسبت ہے، عقل کو روح ملکوتی سے۔ قلب ان دونوں کے درمیان ہے اور اس میں جامعیت ہے۔ جس کی بنا پر اسے لطیفۂ انسانیہ کہتے ہیں۔

عقل گویا روح کی زبان ہے۔ جب سالک روح حیوانی کے تسلط سے کسی قدر آزاد ہو جاتا ہے تو اس کا قلب، روح بن جاتا ہے۔ اور اس کی عقل، سِر ہوجاتی ہے۔ روح قلب سے لطیف تر اور سِر، عقل سے روشن تر ہے۔ قلب کا کام وجد ہے۔ روح کا کام الفت، عقل کا کام یقین اور سِر کا کام مشاہدہ۔

اور جب سالک روح حیوانی سے بالکل خلاصی پالیتا ہے تو اسے روح ملکوتی اپنی جانب کھینچتی ہے یا روح القدس میں اسے محویت واضمحلال حاصل ہوتا ہے، تو وہ از سرِ نو بقا پاتا ہے۔ یہ نبوت کا ورثہ ہے۔ یا پھر نفس ناطقہ اسے کھینچتا ہے اور وہ انانیت کبریٰ میں فنا ہوجاتا ہے۔ پھر وہ از سرِ نو بقا پاتا ہے اور یہ ولایت کبریٰ ہے۔ یا پھر ورثہ نبوت اور ورثہ ولایت دونوں کا جامع ہو جاتا ہے۔ اس مقام کو "جمع الجمع" کہتے ہیں۔ ایسا شخص دونوں جانب سے خطاب کیا جاتا ہے کبھی نفس کل کی جانب سے بہ جہت انانیت کبریٰ اور کبھی روح القدس کی جانب سے بہ جہت ملاء اعلیٰ۔

۱۵۲

روح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب\
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب (اقبال)

۱۵۳ روح، مجرد ہونے کے اعتبار سے اور عالم ارواح کی چیز ہونے کے لحاظ سے، بدن سے مغائر ہے۔ صرف تدبیر و تصرف کے لیئے اس سے متعلق ہے مگر بذاتہ اپنی بقا اور اپنے وجود و قیام کے لیئے بدن کی محتاج نہیں لیکن اس اعتبار سے کہ جسم اس کی صورت ہے اور عالم اجسام میں اس کے کمالات کا اظہار قوائے بدنی ہی پہ موقوف ہے، روح بدن کی محتاج ہے۔

۱۵۴ فلاسفہ کے نقطۂ نظر سے روح حیوانی وہ ہوائے لطیف ہے جو عناصر کے بخاراتِ لطیف سے متعدد انضمامات کے بعد ہوتی ہے اور جسم میں قبولیت حیات کی صلاحیت پیدا کر کے اس میں حس و حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ گوشت واستخواں میں

اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے، جس طرح آگ کوئلہ میں۔ اسی کے سبب سے روح اصلی کا بدن سے تعلق ہے اور اسی کی مفارقت سے بدن مر جاتا ہے۔ کیونکہ روح حیوانی ہی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے۔ اس بے تعلقی سے انسان کی وہ کیفیت ہو جاتی ہے جو درخت کی جڑیں کاٹ دینے کے بعد درخت کی ہو جاتی ہے کہ اس کا تغذیہ بند ہو جاتا ہے اور وہ مر کر خشک ہو جاتا ہے۔ اس بخار لطیف کا اصلی معدن، قلب و دماغ اور جگر ہے۔ بس اسی میں طب کی تدبیر کا تصرف جاری ہوتا ہے۔ اس کے ماورا جو روح کے دو اجزا ہیں ان میں نہ طبیب کا ٹٹو چلتا ہے نہ ڈاکٹر کا، اور نہ سائنس کی نظر ان تک پہنچتی ہے۔ اس کو "روح طبعی" اور "بدن ہوائی" بھی کہتے ہیں۔

۱۵۵ "تابع رہتی ہے"۔ یعنی روح حیوانی ہی کو خیر و شر کی دو قوتیں عطا ہوئی ہیں۔ خیر کی قوت کو قوت ملکی اور شر کی قوت کو قوت شیطانی کہتے ہیں۔ ہر معاملہ میں انسان کے اندر ان دونوں قوتوں میں جنگ جاری رہتی ہے۔ قوت شیطانی اسے برائی کی طرف کھینچتی ہے اور قوت ملکی بھلائی کی طرف۔ اب انسان پر منحصر ہے کہ وہ قوت ارادی کے تعاون سے جس قوت کو چاہے مغلوب کر دے اور جس کو چاہے غالب کرے۔ قوت ملکی کو عرف میں ضمیر بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

۱۵۶ سلسلۂ قادریہ ملتانیہ میں روح حیوانی کو "ممکن" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود بالعرض ہوتا ہے۔ روح حیوانی کا وجود عارض ہے روح انسانی پر، اور یہ اپنے قیام میں روح انسانی کی محتاج ہے۔

۱۵۷ موت سے روح حیوانی کے فنا نہ ہونے کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

یہ نکتہ سیکھا ہے میں نے بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے (اقبال)

نیز کہتے ہیں:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (اقبال)

۱۵۸ء ارواح جب کسی صورت میں متشکل ہوتی ہیں تو وہ اس صورت سے بالذات جدا نہیں ہوسکتیں اور اپنی بساطِ اصلی کی طرف نہیں لوٹ سکتیں۔ لیکن اس کی طاقت رکھتی ہیں کہ اپنی صورت کو چھوڑے بغیر جس صورت میں چاہیں متشکل ہوجائیں۔

۱۵۹ء "پھر کبھی دنیا میں جسم سے متعلق نہیں ہوتی"۔ یہ کہہ کر حضرت مصنف قدس سرہٗ نے نظریۂ تناسخ کی بھرپور تردید فرمادی ہے تاکہ ارواح کے صورِ مثالیہ میں متشکل ہونے کو صورِ جسمیہ میں متشکل ہونا نہ سمجھ لیا جائے۔ روح جب ایک مرتبہ قفسِ عنصری سے نکل جاتی ہے تو وہ پھر کبھی دنیا میں قفسِ عنصری میں واپس نہیں آتی۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ وہ جس صورتِ مثالی میں ہوتی ہے وہ اس عالمِ اجسام میں محسوس ہوجائے اور یہ تناسخ نہیں ہے۔

تناسخ تو یہ ہے کہ موت کے معنی محض تبدیلیٔ جسم کے لیئے جائیں اور کہا جائے کہ روح جسمِ عنصری سے الگ ہونے کے بعد کوئی دوسرا جسم اختیار کرلیتی ہے اور وہ دوسرا جسم یا قالب اس قابلیت کی مناسبت سے ہوتا ہے جو انسان نے اپنی زندگی میں اپنے اعمال اور اپنے رجحانات سے بہم پہنچائی ہے۔ اگر اس کے اعمال بُرے رہے ہیں اور ان کے اثر سے نفس میں بُری قابلیتیں پیدا ہوگئی ہیں تو روح ادنیٰ درجے کے حیوانی یا نباتی طبقے میں چلی جائے گی اور اگر اچھے اعمال سے اچھی قابلیتیں اس نے بہم پہنچائی ہیں تو روح اعلیٰ طبقوں کی طرف ترقی کرے گی"۔ یہ نظریہ علم و عقل دونوں کے خلاف ہے۔ تناسخ کی مفصل تردید کے لیئے دیکھیئے ہماری دوسری کتاب "اسلامی نظام" میں نظریۂ تناسخ صفحہ نمبر ۱۴۶۔

۱۶۰ء یہاں یہ بتادینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عالمِ اجسام میں کسی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس کو متوجہ کرنا ہو اس کو آواز دی جاتی ہے، پکارا جاتا ہے لیکن عالمِ ارواح سے کسی روح کو اپنی طرف متوجہ کرنا ہو تو اس روح کا تصور کیا جاتا ہے اور اس کی جانب توجہ کی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ روح بھی متوجہ ہوجاتی ہے اور عالمِ امثال میں دونوں کا رابطہ قائم ہوجاتا ہے۔ اس توجہ کے مختلف طریقے ہیں، ان تمام طریقوں میں مشترک چیز توجہ اور تصرف ہی ہے۔

۱۶۱ھ سلسلۂ قادریہ ملتانیہ میں روح حیوانی کے بدن سے نکل کر جانے اور آنے کو "سیر" (نیند) اور مستقلاً چلے جانے کو اس کا "سفر" (موت) کہتے ہیں۔

۱۶۲ھ بیداری میں روح حیوانی کے اس طرح جسم سے نکل کر سیر کرنے کو "خلع بدن" کہتے ہیں۔ اس حالت میں روح صورت مثالی کے ساتھ نکل کر عالم بالا کی سیر کرتی ہے اور جسم کو لباس کی طرح اتار کر الگ ڈال دیتی ہے۔ یہ جبروت کی ابتدائی حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔

۱۶۳ھ قطب زماں شاہ ملتانی سے حضرت مصنف قدس سرہٗ کی مراد غالباً حضرت ابوالفتح مخدوم محمد ملتانی قدس سرہٗ سے ہے جو سلسلہ ملتانیہ کے بانی سمجھے جاتے ہیں آپ نویں صدی ہجری میں ملتان سے دکن تشریف لے گئے تھے اسی وجہ سے دکن میں آپ کی شہرت حضرت ملتانی بادشاہ قدس سرہٗ کے نام سے ہوئی۔ بیدر شریف میں آپ کا مزار مبارک آج بھی مرجع خلائق اور زیارت گاہ اہل دل ہے۔ آپ کے بڑے صاحبزادے حضرت شاہ ابراہیم مخدوم جی ملتانیؒ تھے جو علم و فضل، عشق رسولؐ اور معرفت حق میں یکتائے روزگار تھے۔ خواجہ محمود گاواں نے اپنے نو تعمیر مدرسہ کی صدر مدرسی کے لئے جب حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ سے درخواست کی اور آپ کو بیدر شریف آنے کی دعوت دی تو آنجناب نے جواب دیا کہ ابراہیم مخدوم جی ملتانی کی موجودگی میں میری کیا ضرورت ہے۔ نیز آپ نے یہ مشورہ بھی دیا کہ آنجناب ہی کو مدرسہ کی صدارت سونپی جائے۔ چنانچہ محمود گاواں نے، نہ صرف یہ کہ یہ منصب آپ کے سپرد کیا بلکہ خود بھی آپ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو کر مدارج سلوک طے کیے۔ آپ کے فیض کو دیکھ کر ہی فرمانروائے گولکنڈہ ابراہیم قلی قطب شاہ نے آپ کو گولکنڈہ آنے کی دعوت دی تھی۔ وہ نہ صرف آپ کے حلقۂ ارادت میں داخل تھا بلکہ اپنی جلاوطنی کے آٹھ برس اس نے حضرت کی خدمت میں گزارے تھے۔ فیض صحبت کا اس پہ وہ رنگ چڑھا تھا کہ مورخین اس کو قطب شاہی خاندان کا سب سے زیادہ نیک، پرہیزگار، علم دوست، پاک طینت اور دین دار فرمانروا لکھتے ہیں۔ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانی قدس سرہٗ نے گولکنڈہ آنے سے انکار کر دیا تو

سلطان نے یہاں تک لکھا کہ اگر آپ نہ آتے ہوں تو کم از کم اپنے نعلین ہی بھیج دیں۔ معلوم نہیں کہ آپ نے نعلین بھیجے یا نہیں لیکن اپنے ایک مرید خاص حضرت فیروز کو ضرور بھیج دیا تھا۔ جنھوں نے ابراہیم قلی قطب شاہ کے عہد میں بڑی شہرت اور ناموری حاصل کی اور اردو کے ارتقاء میں بڑا کردار ادا کیا۔ توصیف نامہ میراں محی الدین، حضرت فیروز کی وہ مثنوی ہے جو انھوں نے اپنے شیخ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانی کی توصیف میں لکھی۔ وہ اپنے شیخ کو میراں محی الدین اس وجہ سے کہتے تھے کہ ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں حضرت غوث الاعظم سیدنا عبد القادر جیلانی کو اپنے شیخ کی شبیہ میں دیکھا تھا۔ حضرت ابراہیم مخدوم جی ملتانی کی تصانیف بہ کثرت ہیں۔ اس کتاب "نور الحقیقت" کے مصنف حضرت بادشاہ قادری قدس سرہٗ، سلسلۂ قادریہ ملتانیہ ہی کی ایک کڑی ہیں جو دکن اور جنوبی ہند میں ایک مشہور و معروف قادری سلسلہ ہے*۔ اور متعدد خانوادوں پر مشتمل ہے۔

۱۶۴ دیکھو حاشیہ نمبر (۷)

۱۶۵ روح کا جسم میں ایسا سریان ہے جیسا وجود مطلق کا موجودات عالم میں۔ جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا عین ہے، روح، جسم کی عین ہے۔ اور جس جہت سے حق تعالیٰ، اشیاء کا غیر ہے، روح، جسم کی غیر ہے۔ روح کو جسم سے وہ تعلق ہے جو رب کو مربوب سے ہوتا ہے۔

* یہ سلسلہ امام پورہ شریف (حیدرآباد دکن) میں والدی و مرشدی حضرت شاہ سید پیر حسینی قادری الملتانی (ثانی) المعروف بہ شیخ المشائخ حضرت صاحباں بادشاہ قادری قدس سرہٗ کے توسط سے آج بھی جاری و ساری ہے۔ حضرت والد ماجدؒ کے خلیفۂ اول آپ کے برادر خورد حضرت ابو الفضل شاہ سید اسمٰعیل حسینی قادری الملتانی قدس سرہٗ تھے، جن کے فرزند عزیزم شاہ سید وجہ اللہ حسینی قادری الملتانی آج کل یہاں مسند ارشاد پر متمکن ہیں جو اس فقیر (مرتب) کے عم زاد بھی ہیں اور برادر نسبتی بھی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "حضرت مصنف قدس سرہٗ کا فیضان خلافت" صفحہ نمبر (۲۰)

۱۶۶ یہاں یہ بات ایک مرتبہ پھر ذہن نشین کرلیں کہ صوفیۂ کرامؒ کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور ہے اور فلاسفہ کی اصطلاح میں روح حیوانی کچھ اور۔ دونوں کو ایک سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔

۱۶۷ بہ اعتبارِ مراتب، ارواح کے دو ٹھکانے ہیں۔

۱- علّیین: جہاں نیک ارواح رہتی ہیں (اللھم اجعلنا مقامنا)، پھر اس میں بھی مراتب ہیں۔ اس کا سب سے اعلیٰ مرتبہ "الرفیق الاعلیٰ" ہے۔ اور یہ مخصوص ہے حضورؐ کے لیئے۔ اللھم بالرفیق الاعلیٰ سے اسی کی جانب اشارہ ہے۔

۲- سجّین: اس میں بدارواح رہتی ہیں۔ (اللھم احفظنا منہ)

۱۶۸ روح اعظم، یہ روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ تمام ارواح اسی کے مظاہر ہیں۔ اس کو روح کل، روح عالم، جان عالم اور اضافۃً انانیت عظمیٰ اور انانیت کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

۱۶۹ "امثال" یہ چوتھا تنزل ہے۔ اس کو حق تعالیٰ نے ارواح اور اجسام کے درمیان رابطہ کے لیئے برزخ بنایا ہے۔ انشاء اللہ تفصیل آگے آئے گی۔

۱۷۰ "عالم مثال" اس کی وجہ تسمیہ حضرت مصنف قدس سرہٗ نے خود ہی بیان فرمادی ہے جو آگے آرہی ہے۔

۱۷۱ "عالم برزخ" لغۃً ہر اس چیز کو برزخ کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان اس طور سے حائل ہو کہ وہ دونوں سے واصل بھی ہو اور فاصل بھی۔ ایک جہت سے ایک چیز سے اور دوسری جہت سے دوسری چیز سے متصل ہو۔ صوفیۂ کرامؒ کی اصطلاح میں عالم خیال کو عالم برزخ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ اجسام کثیفہ اور ارواح مجردہ کے درمیان عالم وسطی ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ اسی وسطیت کی وجہ سے شیخ کی صورتِ محسوس کو بھی برزخ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ شیخ، فیضان قدس اور طالب کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ سلاسلِ طریقت میں تصور شیخ کی بنیاد صحیحین کی مندرجۂ ذیل روایت ہے۔

عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال کانی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحکی نبیًا من الانبیاء ضربہ قومہ فادموہ وھو یمسح الدم عن وجھہ ویقول اللھم اغفر لقومی فانھم لا یعلمون۔
(متفق علیہ)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ رہا ہوں کہ آپ انبیاء علیہم السلام میں ایک نبیؑ کا حال بیان فرما رہے ہیں، جن کو ان کی قوم نے مارا اور لہولہان کر دیا اور وہ اپنے چہرے سے خون پونچھتے ہوئے دعا کر رہے ہیں کہ اے اللہ! میری قوم کو معاف کر دے کیونکہ وہ جانتی نہیں ہے۔

اس روایت کے الفاظ کانی انظر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حالت کی جانب اشارہ ہے جو تصور شیخ کی حقیقت اور بنیاد ہے۔ یہ حالت کبھی خود بخود طاری ہو جاتی ہے اور کبھی بہ تکلف پیدا کی جاتی ہے، کیونکہ تصور بھی محبت کا ایک لازمہ ہے۔ جس کی محبت جائز ہے اس کا تصور بھی جائز ہے ـــ صوفیۂ کرامؒ نے وحدت خیال کے حصول کے لئے تصور شیخ کا طریقہ مفید سمجھا ہے۔

صوفیۂ کرامؒ کی طرف سے بات یہ کہی گئی تھی کہ شیخ کی صورت بھی برزخ (بمعنی واسطہ) ہے لیکن یہ لفظ "برزخ" ایک غلط فہمی کا باعث بن گیا۔ کچھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ برزخ (بمعنی مثال) ہی شیخ کی صورت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تصور شیخ میں صورت شیخ سے مراد شیخ کی صورت محسوس ہی ہے۔

تصور شیخ کوئی مستقل یا مقصود بالذات چیز نہیں بلکہ یہ صرف مبتدی کو وحدتِ خیال کی غرض سے تلقین کیا جاتا ہے۔ اور جب طالبین وحدتِ خیال حاصل کر لیتے ہیں تو سلسلۂ قادریہ ملتانیہ میں انھیں تصور شیخ سے روک دیا جاتا

ہے۔ تصورِ شیخ کا طریقہ اب تقریباً دیگر سلاسل میں بھی متروک ہو رہا ہے کیونکہ درمیانی کڑیاں کم سے کم کرنا مفید سمجھا جا رہا ہے۔

۱۷۲ عالمِ خیال: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عالم کا بامنشا حقیقی اور صحیح خیال (خیال منفصل یا خیال مقید) ہوتا ہے۔

۱۷۳ عالمِ دل: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مثال، خیال ہے اور خیال کا تعلق دل سے ہے۔ لہٰذا عالمِ مثال، عالمِ دل ہوا۔

۱۷۴ کیونکہ عالمِ مثال میں امتداد اور شکل و صورت ہوتی ہے اور امتداد کی وجہ سے مکان کے مثل ہوتا ہے لیکن فی الواقع مکان سے پاک ہے۔

۱۷۵ عالمِ امثال میں کچھ خصوصیات عالمِ ارواح کی اور کچھ خصوصیات عالمِ اجسام کی پائی جاتی ہیں اس طرح عالمِ امثال کچھ مشابہتیں عالمِ ارواح سے رکھتا ہے اور کچھ مشابہتیں عالمِ اجسام سے، اور اسی دوجہتی کی وجہ سے وہ عالمِ برزخ کہلاتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر تینوں مراتبِ کونیہ کی خصوصیات بہ یک نظر پیش کر دی جائیں تاکہ رفقائے طریقت ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

(مراتبِ کونیہ کی خصوصیات اگلے صفحے پر ملاحظہ ہوں)

مراتب کونیہ کی خصوصیات

اجسام	امثال	ارواح
۱۔ طول وعرض ہے	۱۔ طول وعرض ہے	۱۔ طول وعرض نہیں
۲۔ امتداد ہے	۲۔ امتداد ہے	۲۔ امتداد نہیں
۳۔ صورت ہے	۳۔ صورت ہے	۳۔ صورت نہیں
۴۔ وزن ہے	۴۔ وزن ہے	۴۔ وزن نہیں
۵۔ زمان ومکان ہے	۵۔ مشابہ زمان ومکان ہے لیکن زمان ومکان نہیں	۵۔ زمان ومکان نہیں
۶۔ محسوس بحواس ظاہری ہیں	۶۔ محسوس بحواس باطنی ہیں	۶۔ محسوس بحواس ظاہری وباطنی نہیں
۷۔ خرق والتیام ہے	۷۔ خرق والتیام نہیں	۷۔ خرق والتیام نہیں
۸۔ گرفت میں آتے ہیں	۸۔ گرفت میں نہیں آتے۔	۸۔ گرفت میں نہیں آتے
	یعنی	
	جوہر مجرد عقلی کے مماثل ہیں بوجہ نورانیت ←	۹۔ نورانیت
	اور	
۹۔ حس ومقداریت ←	جوہر جسمانی کے مماثل ہیں بوجہ حس ومقداریت	

۱۷۶ یہ ہمارا بامنشا، حقیقی اور صحیح خیال ہوتا ہے۔

۱۷۷ یہ ہمارا بے منشا، بے اصل، اختراعی اور من گھڑت خیال ہوتا ہے جو صرف متخیلہ سے اٹھتا ہے اور اس میں عالم امثال کا کچھ بھی حصّہ نہیں ہوتا۔

یہاں حواس ظاہری و باطنی کو سمجھ لینا چاہیئے جن کے لیئے صوفیۂ کرام کے پاس "دق دہ قوی" کی اصطلاح ہے۔ متخیلہ بھی حواس باطنی میں سے ایک حاسّہ ہے۔ ہمارے پاس جس طرح حواس خمسۂ ظاہری یعنی باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ ہیں، جن سے ہم مادیات کا علم بظاہر حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے باطن میں پانچ حواس ہیں یعنی

حس مشترک، خیال، متخیلہ، وہم اور حافظہ، جن سے ہم معقولات کا ادراک کرتے ہیں حواس خمسۂ ظاہری کے ساتھ "بظاہر" میں نے اس لیئے کہا ہے کہ دراصل احساس ہمیں جن قوتوں سے حاصل ہوتا ہے وہ کچھ اور ہی ہیں۔ یہ حواس ظاہری تو بالکل ابتدائی مرحلے میں ان اندرونی قوتوں کو علم بہم پہنچا دیتے ہیں۔

جب ہم حواس خمسۂ ظاہری سے کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں تو اس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ اس مادی شے کی صورت حواس باطنی کے ایک حاسّے "حسِ مشترک" میں پہنچ کر ہم کو معلوم ہوتی ہے۔ صورت سے مراد صرف شکل و ہیئت ہی نہیں بلکہ ہر معلوم کو یہاں صورت کہتے ہیں۔ اس طرح مبصرات، مسموعات، مشمومات، مذوقات اور ملموسات سب کی صورتیں ہیں جو حس مشترک میں جا کر جمع ہوتی ہیں اور نفس ناطقہ یا روح ان کا مطالعہ کرکے ان کے بارے میں فیصلہ دیتے ہیں۔ یہی دراصل ہمارا فیصلہ ہوتا ہے۔ حواس خمسۂ ظاہری کے ذریعہ سے جو صورت حس مشترک میں پہنچ رہی ہے وہ "وجودِ حسّی" کہلاتی ہے اور جب صورتوں سے حواس ظاہری کا تعلق کاٹ دیا جائے تو یہ صورتیں فوراً حس مشترک سے "خیال" میں چلی جاتی ہیں جو دوسرا حاسۂ باطنی ہے اور یہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ خزانہ اس معنیٰ میں کہ حواس ظاہری سے رشتہ منقطع ہونے کے بعد صورتیں خیال میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر عند الضرورت جب ہم ان پر توجہ کرتے ہیں تو وہ دوبارہ حس مشترک میں آکر محسوس ہو جاتی ہیں۔ اب ان صورتوں کا وجود جو خیال سے حس مشترک میں آتی ہیں "وجودِ خیالی" کہلاتا ہے۔ اس طرح حس مشترک، نفس ناطقہ یا روح کے مطالعۂ صُوَر کا محل ہے، گویا یہ روح کی وہ کتاب ہے جس میں روح حسّیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ اور روح کی وہ کتاب جس میں وہ معانی وانتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے "وہم" ہے۔ اس کا خزانہ "حافظہ" ہے۔ یہ دونوں بھی باطنی حاسّے ہیں۔

ہم نے زید کو دیکھا کہ وہ ایک خوبصورت عالِم ہے۔ اس کی "خوبصورتی" تو باصرہ کے ذریعہ حس مشترک میں پہنچ کر ہم کو محسوس ہو گئی۔ لیکن اس کا "عالم ہونا" جو اس کی شخصیت سے منتزع ہو رہا ہے، ہمیں وہم کے ذریعہ سے معلوم ہو رہا ہے۔

"وہم" گویا روح کی وہ کتاب ہے جس میں وہ انتزاعیات کا مطالعہ کرتی ہے۔ توجہ ہٹانے سے یہاں کی انتزاعیات حافظے میں چلی جاتی ہیں اور پھر توجہ ہی کے ذریعہ سے دوبارہ حافظ سے وہم میں آکر ہمیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ ان انتزاعی صورتوں کے وجود کو "وجود عقلی" کہتے ہیں۔

رہا پانچواں حاسۂ باطنی، تو وہ "متخیلہ" ہے۔ اس کا کام ہے ملی ہوئی چیزوں کو جدا کرنا اور جدا جدا چیزوں کو ملانا۔ گویا یہ ایک کارگزاری ہے جو متخیلہ اکثر کرتی رہتی ہے۔ "میں دیکھ رہا ہوں آسمان ایک بڑے ستون پر قائم ہے"۔ کیا یہ حقیقت ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔ میں نے ستون دیکھے ہیں اور میں نے چھت بھی دیکھی ہے۔ لہٰذا اب میری متخیلہ نے آسمان کو تو بنایا چھت اور اس میں لگا دیا ستون۔ یا کسی نے سوچا کہ اکیسویں صدی میں دنیا ایسی اور ایسی ہوگی اور بنا دی ایک فلم۔ کیا اس کا تعلق حقیقت اور واقعیت سے بھی کچھ ہے؟ نہیں، یہ صرف متخیلہ کی کارگزاری ہے۔

متخیلہ حاسۂ خیال سے محسوسات لاتی ہے۔ اور حافظہ سے انتزاعیات و معانی اور پھر دونوں کو جوڑتی اور توڑتی رہتی ہے۔ اس کے عجیب و غریب کرشمے ہوتے ہیں مثلاً خیال سے انسان کا سر الگ کر کے اس کا تن لے آئی اور ہاتھی کا تن الگ کر کے اس کا سر لے آئی۔ ادھر وہم سے فصاحت و بلاغت لے آئی اور ان تینوں کو جوڑ کر ایک شاہکار تخلیق کر ڈالا جس کا دھڑ تو انسان کا ہے لیکن سر ہاتھی کا، اور وہ ایک فصیح و بلیغ مقرر بھی ہے اور پھر اس تخلیق کا نام رکھا "گن پتی"۔

متخیلہ میں آنے والی صورتوں کو بھی وجود خیالی کہا جاتا ہے، خواہ وہ صورتیں خیال سے آئی ہوں یا حافظہ سے۔ یہ متخیلہ، نفس ناطقہ یا روح کی تیسری کتاب ہے جس میں وہ متخیلہ کی کارگزاریوں کا مطالعہ کرتی ہے ۔ متخیلہ میں جس طرح عالم خارجی سے صورتیں آتی ہیں اسی طرح عالم مثال سے بھی آتی ہیں۔ جو صورتیں عالم مثال سے آتی ہیں ان کو خیال منفصل، مثال منفصل، خیال مقید، مثال مقید کہتے ہیں اور تصرف متخیلہ

سے صور اور خیال و معانی کے ملانے سے جو حکایت پیدا ہوتی ہے اس کو خیال متصل، مثال متصل، خیال مطلق، مثال مطلق کہتے ہیں۔

کشف و خواب کبھی تو متخیلہ کی نری کارگزاری ہوتے ہیں، جن کو اضغاث احلام کہا جاتا ہے، اور کبھی ——— عالم مثال سے آتے ہیں جن کو رؤیائے صادقہ کہا جاتا ہے۔ جو کبھی حقیقی رہتے ہیں کہ انھیں تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی اور کبھی تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب یہ جو محتاج تعبیر ہوتے ہیں ان میں ایک تو وہ ہوتے ہیں جن میں نفس بالکل کمی بیشی نہیں کرتا، اور دوسرے وہ ہوتے ہیں جن میں نفس کمی بیشی کر دیتا ہے۔

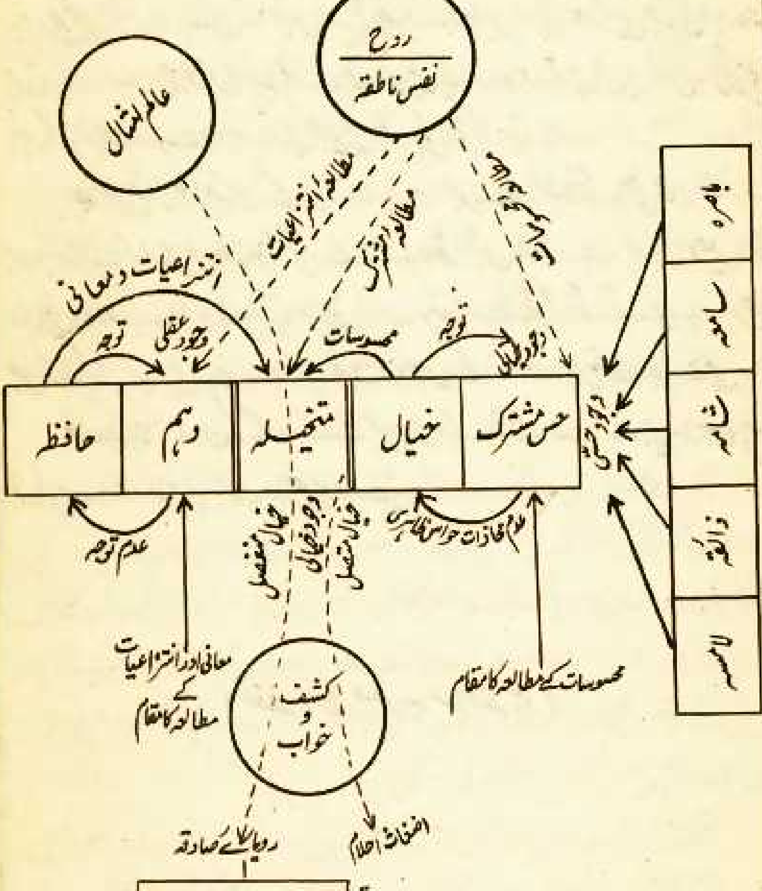
اور کبھی خیال خود انسان کے دل و دماغ سے ابھرتا ہے۔ مثلاً ایک بلغمی بخار والا خواب میں دیکھتا ہے کہ ندی میں طغیانی آگئی ہے۔ سمندر ٹھاٹھیں مار رہا ہے۔ طوفانی موجیں اٹھ رہی ہیں۔ اور ایک ہائی بلڈ پریشر کا مریض خواب دیکھتا ہے کہ گھر کو آگ لگ گئی ہے۔ ہر چیز جل کر خاکستر بن رہی ہے ــــ یہ خواب صرف مزاجوں کے اثر سے دماغ سے ابھرے ہیں۔

مندرجۂ بالا مضمون کو سمجھنے کے لیئے ہم یہاں ایک نقشہ دے رہے ہیں۔ اس پہ غور کریں۔ انشاء اللہ ہر بات واضح ہو جائے گی۔

(نقشہ اگلے صفحہ پہ ملاحظہ ہو)

دلق دہ قوی

(حواس خمسۂ ظاہری و باطنی)



۱۷۸ لفظ "موجود" یہاں زائد محسوس ہو رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی جملے کے معنی پورے ہو جاتے ہیں۔ بہرحال، عالم مثال، عالم لطیف ہے۔ جس طرح عالم اجسام کثافت میں مختلف درجات پر ہے، اسی طرح عالم امثال میں بھی لطافت کے مختلف درجات ہیں۔

۱۷۹ اولیاء اللہ کو بعض صورتوں میں اکتساب کے بعد ایک خاص نوعیت اور لطافت و قوت کی صورت مثالی عطا فرمائی جاتی ہے جو صورۃً جسم عنصری کے مشابہ اور لطافت میں روح کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اور قوت میں عوام کی صورت مثالی سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے ان کے اس صوری وجود کو "وجود مکتسب" کہتے ہیں۔

دراصل ہر شخص ایک صورت مثالی رکھتا ہے۔ یہ صورت ہر شخص میں روح و جسم کے درمیان ایک برزخ ہے جو صوری اعتبار سے مشابہ جسم اور حسی اعتبار سے مشابہ روح ہوتی ہے۔ خواب کی ملاقاتیں انہی مثالی صورتوں کی آپس میں ملاقاتیں ہوا کرتی ہیں مرنے کے بعد جب انسان عالم برزخ میں جاتا ہے تو اسے ایک صورت مثالی عطا ہوتی ہے، جو اس کی روح کا مرکب بنتی ہے۔ یہ وہی صورت ہے جو اس دنیا میں جسم انسانی میں حلول کیے ہوتی ہے۔ اولیاء اللہ کسب و ریاض کے ذریعہ اس صورت مثالی پر اقتدار حاصل کر لیتے ہیں اور ان حضرات کو یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی صورت ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر نمایاں کر سکیں۔ بعض اولیاء اللہ کو حیات دنیوی میں اور بعض کو موت اضطراری کے بعد یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ جس شکل و صورت میں چاہیں خود کو ایک ہی وقت میں ہزاروں مختلف مقامات پر دکھلا دیں۔ یہ خیالی باتیں نہیں، مشاہدہ ہے۔ بعض اوقات قوت متخیلہ کے زور سے انسان نہ صرف یہ کہ خود لطیف ہو جاتا ہے بلکہ متعدد جگہ محسوس ہو جاتا ہے۔ بعض دفعہ مجردات اور جنات مثالی شکل لے کر عالم شہادت میں نظر آ جاتے ہیں۔ جو شخص روحانیات سے بالکل ہی کورا ہو، وہ یقیناً ان باتوں کو تسلیم نہیں کرے گا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے۔ جو کسی کے ماننے یا نہ ماننے سے تبدیل نہیں ہوتی۔

۱۸۰ھ رویائے صادقہ میں حق تعالیٰ اپنے بندے سے ہم کلام ہوتا ہے۔ گویا سچا خواب ایک زبان ہے۔ یہ ایک روزن ہے جس کے توسط سے عالم غیب کی خبریں انسان تک پہنچائی جاتی ہیں۔ یہ اطلاع اگر بیداری کی حالت میں دی جائے تو اسے "کشف" کہتے ہیں اور اگر نیند کی حالت میں دی جائے تو اس کو "رویائے صادقہ" کہتے ہیں۔

نفس ناطقہ، جسم انسانی میں اپنی مرضی سے نہیں رہتا بلکہ حکم الٰہی سے وہ اس قفس عنصری میں بند کر دیا گیا ہے۔ وہ ہر لمحہ اس بات کا خواہش مند رہتا ہے کہ اسے اس ناسوتی پنجرے سے نجات حاصل ہو جائے۔ اس کی دلچسپی ہر وقت اپنے وطن اصلی سے قائم رہتی ہے۔ عالم ارواح سے اس کو طبعی میلان ہوتا ہے جو اس کا اصلی وطن ہے۔ ناسوت کی کثافت اور بہیمیت کا رنگ اسے متاثر کر دیتا ہے تو وہ اس کی صفائی، ناسوت کی تاریکی سے دھندلا جاتی ہے اور جب یہ رنگ زیادہ چڑھ جاتا ہے تو نفس ناطقہ اپنے وطن کو بھول بھی جاتا ہے۔ لیکن اگر بدن پاک صاف رہا، اور ناسوت کی کثافتیں اس سے دور رہیں تو اس کی صفائی اور چمک دمک برقرار رہتی ہے اور اپنے وطن سے اس کا تعلق بھی قوی رہتا ہے۔

نفس ناطقہ، بالعموم نیند کی حالت میں اپنے وطن کی خبر لے لیتا ہے۔ اس عالم میں تاک جھانک کر لیتا ہے۔ لیکن اگر وہ بہت ہی صاف وشفاف رہا اور ناسوت کی کثافتیں اس سے دُور رہیں تو عالم بیداری میں بھی عالم غیب کی بعض باتیں اس پر منکشف ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی اس کا اک بڑا کمال ہے۔ اور یہی کشف ہے۔

کشف لغتہً پردہ اٹھانے کو کہتے ہیں۔ صوفیہ کرامؒ کی اصطلاح میں امور غیبی اور معانی حقیقی سے حجابات کا اٹھ جانا اور حقیقت ورائے حجاب پر وجوداً یا شہوداً مطلع ہونا کشف کہلاتا ہے۔ کشف سے مراد یہ نہیں کہ تمام امور صاحب کشف پر کھول دیئے جائیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بعض امور خاص پر صاحب کشف کو مطلع کر دیا جاتا ہے۔

کشف کی دو قسمیں ہیں۔

ا۔ کشف صوری — یہ کشف کی پہلی قسم ہے۔ اس کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ جو معاملات خواب میں بندے کے ساتھ پیش آئیں بیداری میں بھی پیش آنے لگیں۔ کشف صوری میں

بالعموم حواس خمسہ عالم مثال سے صورتوں کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک پانچ طرح سے ہوتا ہے۔

(۱) بطور مشاہدہ ــ جیسا کہ اہل کشف انوار روحانی اور ارواح کی صورتوں کو متجسد دیکھتے ہیں۔

(۲) بطور سماع ــ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو مسلسل کلام کی صورت میں سنتے تھے اور گھنٹے کی سی اور مکھیوں کی بھن بھناہٹ جیسی آوازیں پاتے تھے۔

(۳) بطور شامہ ــ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے دہر کے دنوں میں اللہ تعالیٰ کے بہت نفحات اور خوشبوئیں ہیں۔ ہوشیار رہو اور ان کو لو اور دریافت کرو۔ یا آپؐ نے فرمایا میں نَفَس رحمانی کو یمن کی جانب پاتا ہوں۔

(۴) بطور ذائقہ ــ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے کو دودھ پیتے دیکھا یہاں تک کہ سیری میرے ناخنوں سے ظاہر ہوئی پھر میں نے اپنا الش عمرؓ کو دیا اور اس کی تعبیر علم سے کی۔

(۵) بطور لامسہ ــ جس سے دو انوار یا دو اجسام کا ملنا مراد ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حق تعالیٰ کو بہت ہی اچھی اور خوبصورت شکل میں دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ محمدؐ! ملاء اعلیٰ کس بارے میں جھگڑتے ہیں؟ میں نے دو مرتبہ کہا رب انت اعلم یعنی اے میرے رب تو ہی خوب جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے اپنی ہتھیلی میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دی اور میرے سینے میں اس کی خنکی ظاہر ہوئی۔ پھر میں نے آسمان و زمین کی سب چیزوں کو جان لیا۔ پھر آپؐ نے یہ آیت پڑھی۔

وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝

اور اسی طرح دکھا دیا ہم نے ابراہیم کو آسمانوں اور زمین کا (عالم) ملکوت تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائیں۔

(انعام ۶ : ۷۶)

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں چند صورتیں آپس میں مجتمع ہو کر

پیش آجاتی ہیں۔ اولیاء اللہ کشف کو پرِ کاہ کے برابر بھی اہمیت نہیں دیتے۔ نہ وہ مغیبات پر مطلع ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر از خود کشف حاصل ہو بھی جائے تو زبان بند رکھتے ہیں اور اسرار کا افشا نہیں کرتے۔ نہ کسی کے معائب کھولتے ہیں۔ کشف تو صرف تین چار ماہ کی ریاضت سے ہونے لگتا ہے۔ پھر جو لوگ اس میں اُلجھ جاتے ہیں سلوک میں ان کی ترقی رُک جاتی ہے۔

مکاشفات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض مکاشفات صوری ہوتے ہیں اور بعض معنوی اور بعض صوری و معنوی دونوں کے جامع۔ بعض اہل کشف کے لیے چند حجابات اٹھتے ہیں اور بعض کے لیے جملہ حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ علم الٰہی میں اعیان ثابتہ کا دیکھنے والا بہ اعتبار کشف سب سے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتا ہے۔

پھر وہ جو حقائق موجودات کو عقل اول یا دوسری عقلوں میں دیکھتا ہے۔

پھر وہ جو لوح محفوظ میں اور باقی نفوس میں ان کا مشاہدہ کرتا ہے۔

پھر وہ جو ارواح اعلیٰ اور عرش و کرسی، ارض و سما اور عناصر و مرکبات میں نظر رکھتا ہے۔

۲۔ کشف معنوی —— یہ کشف کی دوسری قسم ہے۔ یہ کشف حقائق کی صورتوں سے مجرد ہوتا ہے اور اسم علیم و حکیم کی تجلیات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں معانی غیبیہ اور حقائق مغیبہ اچانک ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ قوت فکریہ میں ترکیب و ترتیب مقدمات کے بغیر اور بغیر اس کے کہ قیاسات سے کام لیا جائے معانی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ذہن مطالب سے مبادی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ یہ معانی قوت عاقلہ میں ظہور کرتے ہیں اور قوت عاقلہ مقدمات و قیاسات کو استعمال کرتی ہے۔

روح میں ایک خاص قوت ہے جس کو "نور قدس" کہتے ہیں، جسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کشف معنوی اسی نور کی چمک سے ہوتا ہے۔ قوت فکریہ کا تعلق چونکہ جسم سے ہے اس لیے قوت فکریہ اس "نور قدس" کے لیے حجاب بن جاتی ہے اور معانی

مغیبہ پر نور قدس کا مشاہدہ بالعموم نہیں کرنے دیتی۔

یہ فتح دو قسم کی ہوتی ہے۔

(۱) فتح فی النفس — اس میں علم تام عقلاً و نقلاً حاصل ہوتا ہے۔

(۲) فتح فی الروح — اس میں وجدان سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل و نقل سے۔

"نور قدس" کی چمک سے جو علم حاصل ہوتا ہے اگر وہ قلب کے مرتبہ میں ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر وہ معانی مغیبہ ہیں تو اس کو "الہام" کہتے ہیں۔ اور اگر وہ ارواح مجردہ اور اعیان ثابتہ ہیں تو اس کو "مشاہدہ قلبی" کہتے ہیں۔ اور اگر یہ کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو اس کو "شہود روحی" کہتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی خاص طور پر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کشف کبھی غلط نہیں ہوتا یہ اور بات ہے کہ اس کے سمجھنے میں مغالطہ لگ جائے۔ پھر یہ مغالطہ بھی ولی کو تو ہو سکتا ہے لیکن نبی کو نہیں ہو سکتا۔

رؤیا — اس کی حقیقت یہ ہے کہ نفس انسانی، نیند کی حالت میں جبکہ حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں تو وہ کسی بات کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔

رؤیا کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو، یہ نعمت اس کو حاصل ہوتی ہے جس کو نفس مطمئنہ کی دولت مل چکی ہو۔ ان خوابوں میں جملہ حجابات مرتفع ہو جاتے ہیں۔ ان میں اوہام و تخیلات اور مکائد شیطانی کا بالکل دخل نہیں ہوتا۔ التباس و اشتباہ کے بغیر حق بات صاف صاف واضح ہو جاتی ہے۔ غیب کی خبریں اس کے ذریعہ بندگان خدا کو دی جاتی ہیں۔ انہی خوابوں کے بارے میں حق تعالیٰ فرماتا ہے

لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ

ان کے لیئے بشارت ہے دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی۔ (یونس ۱۰ : ۶۴)

مفسرین کا اتفاق ہے کہ دنیوی بشارت سے مراد رویائے صادقہ ہیں اور اخروی

بشارت سے مراد رویت حق۔ رویائے صادقہ اور مبشرات کو نبوت کا چھیالیسواں (۴۶) حصّہ اس معنیٰ میں کہا گیا ہے کہ اس دنیائے آب و گل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عرصۂ نبوت تیئیس (۲۳) سال ہے۔ جس کی چھیالیس ششماہیاں بنتی ہیں اور آپؐ کو رویائے صادقہ بعثت سے چھ مہینے پہلے سے نظر آنے لگے تھے۔ اس طرح رویائے صادقہ کی ایک ششماہی نبوت کی چھیالیس ششماہیوں کا چھیالیسواں حصّہ ہوئی۔

بعض حضرات یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ معلومات غیب کے حصول کے چھیالیس طریقے ہیں جن میں سے ایک طریقہ رویائے صادقہ بھی ہے۔ اس طرح یہ نبوت کا چھیالیسواں حصّہ ہے۔ اس فقیر (مرتب) کے نزدیک معنیٔ اول کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۲۔ دوسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جس میں نفس لوامہ سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ان خوابوں میں مختلف وجوہ کی بنا پر التباس ہوجاتا ہے۔ یہ خواب کسی ماہر معبر کی تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔ وہی حق و باطل اور کھرے کھوٹے کو الگ الگ کرسکتا ہے۔ تعبیر کا ایک مستقل فن ہے۔ عبد الغنی نابلسیؒ اور محمد بن سیرینؒ اس فن کے امام مانے جاتے ہیں۔ ان حضرات کی کتابوں کو اس معاملے میں خاص امتیاز حاصل ہے۔ ہر قوم کے محاورے اور استعارات الگ الگ ہیں۔ ایک ہی خواب مختلف لوگ دیکھتے ہیں لیکن محاوروں اور استعاروں اور خواب دیکھنے والے کے حالات کے مطابق ان کی تعبیریں الگ ہوتی ہیں۔

حضرت محمد بن سیرینؒ سے کسی نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں گویا اذان دے رہا ہوں، آپ نے تعبیر دی "تیرا ہاتھ کاٹا جائے گا"۔ مجلس برخاست ہونے سے پہلے ایک دوسرے شخص نے کہا میں نے بھی یہی خواب دیکھا ہے کہ گویا میں اذان دے رہا ہوں، امام صاحب نے تعبیر دی "تو حج کرے گا"۔ اہل مجلس نے حضرت امام صاحب سے پوچھا کہ حضرت دونوں نے ایک ہی طرح کا خواب دیکھا لیکن آپ نے دونوں کو جداگانہ تعبیریں دیں اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے جواب دیا۔

میں نے پہلے شخص کو دیکھا کہ اس میں شر کی علامت ہے۔ اس لیے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

ثُمَّ اَذَّنَ مُؤَذِّنٌ اَیَّتُهَا الْعِیْرُ اِنَّكُمْ لَسٰرِقُوْنَ

پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا کہ "اے قافلے والو! ضرور تم چور ہو"

(یوسف ۱۲ : ۷۰)

اور میں نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ اس میں خیر کی علامت ہے، اس لیئے میں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اس کی تعبیر لی۔

وَ اَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ

اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو

(حج ۲۲ : ۲۷)

چنانچہ امام صاحب نے جیسی تعبیر دی، ویسا ہی ہوا۔ یہ فرق و امتیاز ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ یہ ایک ماہر معبّر ہی کا کام ہے۔ چنانچہ معبّر میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔

۱ — داناہو، قرآن و حدیث پر پورا عبور رکھتا ہو۔

۲ — زبان خوب جانتا ہو اور اشتقاق لفظی سے اچھی طرح واقف ہو۔

۳ — قیافہ شناس اور مردم شناس ہو۔

۴ — اصول تعبیر میں ماہر ہو۔

۵ — متقی اور پرہیزگار ہو۔ اخلاق حسنہ کا حامل ہو اور اخلاق سیئہ سے دور رہو۔

ایک شخص حضرت امام جعفر صادقؒ کے پاس آیا۔ عرض کیا: میں نے خواب دیکھا ہے کہ "میں ایک دن اور ایک رات بارش میں بھیگ رہا ہوں"۔ آپ نے تعبیر دی تو نے بہت اچھا خواب دیکھا ہے۔ یہ خدا کی رحمت تھی جس میں تو بھیگ رہا تھا تجھے امن ملے گا اور رزق میں کشادگی ہوگی"۔

ایک اور شخص حضرت محمد بن سیرینؒ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں نے خواب دیکھا ہے کہ میں بارش میں بھیگ رہا ہوں۔ آپ نے تعبیر دی۔ تیرے گناہ بہت ہو چکے ہیں اور خطاؤں نے تجھے گھیر لیا ہے (توبہ کر)

اس تعبیر کا ماخذ یہ آیت تھی۔

وَ اَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَّطَرًا ۚ فَسَآءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِيْنَ ۟

اور ہم نے ان پر ایک نئی طرح کا مینہ برسایا، سو جو لوگ متنبہ کیے جا چکے تھے، ان کے حق میں یہ کیسا برا مینہ تھا۔

(النمل ۲۷ : ۵۸)

ایک مرتبہ اس فقیر (مرتب) نے بھی اپنی نوجوانی کے زمانے میں ایک خواب دیکھا تھا کہ گویا میں ایک "لعل" دیکھ رہا ہوں۔ لعل اتنا روشن ہے کہ اس نے اپنے اطراف کے ایک بڑے حصے کو روشن کر دیا ہے۔ میں نے بڑھ کر وہ لعل اٹھا لیا اور خوش ہوا کہ ایک بڑی قیمتی چیز مجھے مل گئی۔

جب میں نے اپنا یہ خواب حضرت والد ماجد قدس سرہٗ سے عرض کیا تو آپ نے "لعل" کی تعبیر "علم" سے فرمائی — کاش ایسا ہو ہی جاتا! بحر علم کے ساحل پر مونگے چنتے عمر گزر گئی اور تلوے تک نم نہ ہو سکے، لیکن حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کے فیض تعبیر سے اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ پھر اس کے بعد مجھے طبعاً جہل سے ایک توحش اور علم سے اک اُنس سا ضرور ہو گیا، واللہ اعلم بالصواب۔

۳- تیسری قسم خوابوں کی وہ ہوتی ہے جن کو "اضغاث احلام" کہا جاتا ہے۔ یہ نفس لوامہ اور متخیلہ کی نری کارگزاری سے نظر آتے ہیں۔ عالم مثال سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ خواہشات نفس اور اخلاق سیئہ میں مبتلا رہنا۔ طہارت و عبادت سے گریزاں ہونا، ان خوابوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کو احتلام شیطانی بھی کہتے ہیں۔ یہ بالکل لغو، بے معنی اور بیہودہ خواب ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیئے کہ رویائے صادقہ حقیقی اور مجازی اگرچہ عالم مثال سے آتے ہیں لیکن خود عالم مثال میں جو صورتیں آتی ہیں وہ اوپر کے مراتب سے بھی آتی ہیں اور نیچے کے مراتب سے بھی۔ نفس اگر مہذب، ساکن اور خواہشات سے خالی ہو تو وہ ملکوتیت سے قریب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عالم مثال میں صورتیں اوپر کے مراتب سے آتی ہیں اور اگر نفس غیر مہذب، غیر ساکن اور خواہشات سے معمور ہو تو وہ بہیمیت سے قریب ہوتا ہے اور ایسی صورت میں صورتیں نیچے کے مراتب سے آتی ہیں۔

عالم مثال میں صورتوں کی آمد

ملکوتیت : نفس مہذب، ساکن، خواہشات سے خالی

احدیت	وحدت	واحدیت	ارواح	امثال	اجسام	انسان

بہیمیت : نفس غیر مہذب، غیر ساکن، خواہشات سے معمور

۱۸۲ھ "اجسام : وہ عالم ہے جس کی تخلیق مادے سے ہوئی۔ اسی عالم کو عالم خلق بھی کہتے ہیں کیونکہ خلق کے معنیٰ ہیں ایک شے کے واسطے سے دوسری شے بنانا۔

۱۸۱ھ وہ عالم برزخ یا عالم مثال جہاں ارواح، دنیا میں آنے سے پہلے رہتی ہیں "جابلقا" کہلاتا ہے اور وہ عالم برزخ یا عالم مثال جہاں ارواح، اجسام سے مفارقت کے بعد جا رہتی ہیں "جابلسا" کہلاتا ہے۔ اس میں روحیں اعمال کی مثالی صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ دونوں عالم، روحانی، نورانی اور غیر مادی ہیں۔

۱۸۳ھ عالم شہادت: اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بہ چشم سر مشاہدے میں آتا ہے۔ یہ ایک ایسا عالم ہے جس کو حواس خمسۂ ظاہری سے ہر شخص دیکھ رہا ہے اور اسی وجہ سے اس کو عالم محسوس، عالم مرئی، عالم کثیف اور عالم رنگ و بو، عالم آب و گل وغیرہ بھی کہتے ہیں اور اسی کو عالم ناسوت، عالم خلق اور عالم ملک بھی کہا جاتا ہے۔

اس میں اجسام و اشیاء شکل و صورت، رنگ و وزن رکھتے ہیں۔ طول و عرض بھی ہوتا ہے اور خرق والتیام بھی۔ اس میں اشیا تدریجاً کمال کو پہنچتے ہیں، انہیں ارواح کی طرح دفعتہً کمال حاصل نہیں ہوتا (عالم ارواح اور عالم امثال سے اس کے تقابلی مطالعہ کے لیئے دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۷۵)۔

اس میں ہر حالت سابق، حالت لاحق کے لیئے ممد و معاون ہوتی ہے۔ اشیا بھی مخلوق ہوتے ہیں اور ان کے استعدادات بھی مخلوق و مجعول۔ زمان و مکان ہوتا ہے لیکن تینوں زمانوں میں سے صرف حال مشہود ہوتا ہے۔ ماضی اور مستقبل مشہود نہیں ہوتے اس عالم

میں جو کچھ بھی ہوتا ہے، اس کا وجود عالم مافوق میں ضرور ہوتا ہے۔ خواہ وہ عرض ہو جوہر ہو یا خط و ہندسہ یا کچھ اور

۱۸۴ عما کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۳)

۱۸۵ عقل کل کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۴)

۱۸۶ نفس کل کے لیئے دیکھو حاشیہ نمبر (۱۴۶)

۱۸۷ طبیعت : وہ قوت ہے جس کی تخلیق تو ہیولی کے بعد ہوئی لیکن، اس کو ہیولی پر مسلط کر دیا گیا ہے اور جس نے ہیولی کو اس صورت سے آراستہ کیا جس کے وہ لائق ہے، مثلاً آسمان کے ہیولی کو آسمان کی صورت، گھوڑے کے ہیولی کو گھوڑے کی صورت اور انسان کے ہیولی کو انسان کی صورت عطا کی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

ان للہ مَلکا یسوق الاھل الی الاھل

اللہ کا ایک فرشتہ ہے جو اہل کو اہل کی جانب چلاتا ہے

یہاں مَلک سے مراد یہی قوت طبعی ہے۔ جو ہر صورت کو اس کے مناسب مادے کی جانب لے جاتی ہے۔

۱۸۸ ہیولائے کلی : وہ چیز جس میں اشیاء کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور وہ نَفَس رحمانی ہے۔ ہر وہ باطن بھی ہیولی ہے جو صورت ظاہر رکھتا ہو۔

۱۸۹ جوہر ہباء : وہ باریک باریک اجزاء یا ذرات یا جزر لا یتجزیٰ یا دقائق جن کے اجتماع و اتصال سے تمام اجسام بنے اور ان سے عالم اجسام بنا۔ ہباء ہی دراصل ہیولی کی اصل ہے۔ اور یہ (ہباء) تنزلات وجود کا وہ مرتبہ ہے جس میں اجسام کو کشادہ کیا جاتا ہے۔ یہ مرتبہ عینی نہیں بلکہ مثل عنقا کے بے وجود دیکھنے میں نہیں آتا بلکہ سننے میں آتا ہے۔ عقل اول کے بعد چوتھا مرتبہ ایک جوہر ہے جس میں اجسام کی صورتیں مفتوح ہوتی ہیں۔

شکل — اس تعین کا نام ہے جو ہیولی کو عارض ہوتی ہے۔

ہیولی — وہ جو ابھی شکل نہ لیا ہو، مگر شکل لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

جسم ــ شکل و ہیولیٰ کے ملنے سے جسم بنتا ہے۔
شکلِ کل ــ جوہر ہباء کے ذرات جب ایک دوسرے کے نزدیک ہوتے ہیں اور مختلف اشکال میں نمودار ہوتے ہیں تو کلی مشترک شکل کو شکلِ کل کہا جاتا ہے۔
ہیولائے کل ــ شکل لینے کے اعتبار سے اور محلِ صور ہونے کے لحاظ سے جوہر ہباء کو ہیولائے کل کہا جاتا ہے۔
جسمِ کل ــ ہیولائے کل اور شکلِ کل کا مجموعہ جسمِ کل یا جسمِ عالم کہلاتا ہے۔

۱۹۰ عرش ــ سب سے اونچا آسمان جو تمام افلاک صوریہ و معنویہ کا احاطہ کیئے ہوئے ہے۔ اس آسمان کی سطح مکانیت رحمانیہ ہے۔ اس کی ہویت مطلقہ وجود ہے، خواہ عینی ہو یا حکمی۔ اس آسمان کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ اس کا باطن عالمِ قدس ہے جو اسماء و صفات کا عالم ہے۔ اس کا ظاہر عالمِ انس ہے جو تشبیہ و تجسیم و تصویر کا محل ہے اور جو جنت کی چھت ہے۔ یہ مکان جہت ستہ سے منزہ ہے۔ منظرِ اعلیٰ ہے تمام اقسام موجودات کو گھیرے ہوئے ہے جس طرح جسم ہیکل انسانی جمیع متفرقات الانفس کا جامع ہے۔ اسی طرح عرش جسم کلی ہے جو جمیع متفرقات آفاق کا جامع ہے۔ اس میں اسماء و صفات کے مجلا کو کثیب کہتے ہیں۔ جس کے معنی ریت کے بلند تودے کے ہیں۔ اہلِ جنت مشاہدۂ حق کے لیئے اسی کی جانب جائیں گے اور اس پر کھڑے ہوں گے۔
جب مطلقاً "عرش" کہا جاتا ہے تو اسی آسمان سے مراد ہوتی ہے۔ جب صفات کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے، تو کثیب کہتے ہیں۔
"عرش مجید" سے عالمِ قدس مراد ہوتا ہے، جو مرتبۂ رحمانیت ہے۔
"عرش عظیم" سے حقائق ذاتیہ اور مقتضیات نفسانیہ مراد ہوتے ہیں جن کی مکانت اور عظمت بھی عالمِ قدس ہی ہے۔
"عالمِ قدس" سے معانی الٰہیہ مراد ہیں جو احکام خلقیہ اور نقائص کونیہ سے مقدس و منزہ ہیں۔

۱۹۱ھ رحمت دو طرح کی ہے : ایک رحمانیت اور ایک رحیمیت۔

حضرت مصنف قدس سرہٗ نے یہاں جس رحمت کے متعلق بیان فرمایا ہے، وہ رحمانیت ہے، جس کو رحمت امتنانیہ اور رحمت وجودی بھی کہتے ہیں۔ یہ رحمت کسی حسنِ عمل کا صلہ نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایک فیض جاری ہوتا ہے جو بلا کسی امتیاز و تفریق کے مخلوقات کو مسلسل پہنچتا رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام عالموں کے لئے رحمت وجودی ہیں، وما ارسلناک الا رحمۃ للعٰلمین سے یہی رحمت مراد ہے۔ رحمانیت عام ہے اور رحیمیت مؤمنین کے ساتھ خاص ہے۔ کسی غیر مؤمن اور غیر مسلم کو رحیمیت کا فیض نہیں پہنچتا۔ رحیمیت میں کسی قسم کی ناگواری نہیں ہوتی البتہ رحمانیت میں کبھی تکلیف واذیت بھی شامل ہو جاتی ہے۔ رحمانیت کی نقمت واذیت ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کوئی باپ، بیٹے کو مار کر ادب سکھاتا ہے یا طبیب مریض کو کڑوی گولی دیتا ہے۔ جس میں اگرچہ ناگواری ہے لیکن مقصود تادیب، عبرت سازی اور صحت ہے، اس لئے یہ رحمت ہی ہے۔ اس طرح دنیا میں کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جس میں رحمانیت شامل نہ ہو۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ رحمت تو رحمت ہے ہی لیکن اس کی زحمت بھی رحمت ہے اور عینِ رحمت ہے۔

۱۹۲ھ کرسی سے مراد جملہ صفات فعلیہ کی تجلی ہے۔ یہ اقتدار الٰہی کی مظہر ہے اور امر و نہی کے جاری ہونے کا محل۔ حقائق کونیہ کے ظہور کے لئے لطائف الٰہیہ کی پہلی توجہ کرسی میں ہوتی ہے اور حق تعالیٰ نے اپنے قدمین اس پہ لٹکائے ہوئے ہیں۔ اس میں صفات اضدادیہ کے آثار کا ظہور تفصیل وار ہے۔ وسع کرسیہ السمٰوات والارض میں وسعت کے دو معنیٰ ہیں۔

(۱) وسعت علمی و حکمی (۲) وسعت وجودی و عینی

اور یہاں دونوں ہی وسعتیں مراد ہیں۔

۱۹۳ھ قدمین سے حضرت مصنف قدس سرہٗ نے رحمت و غضب مراد لیے ہیں۔ قدمین میں سیدھا الٹا، دایاں بایاں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ رحمت و غضب بھی چونکہ صفات اضدادیہ ہیں اس لیے قدمین کہہ کر اصطلاح صوفیہ میں ان سے ضدین مراد لی جاتی ہے۔

بعض حضرات صوفیہ" دو اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں یعنی "قدمین" اور "نعلین" اور ان دونوں میں ان کے پاس ایک فرق بھی ہے۔ قدمین سے وہ متضاد ذاتی حکم مراد لیتے ہیں مثلاً حدوث و قدم، حقیت و خلقیت، وجود و عدم، تناہی و عدم تناہی، تشبیہ و تنزیہہ۔ اور "نعلین" سے وہ متضاد امور مراد لیئے جاتے ہیں جو مخلوق کی طرف متعدی اور متجاوز ہوتے ہیں، مثلاً رحمت و غضب، نفع و ضرر، فرق و جمع وغیرہ۔

لیکن حضرت مصنف قدس سرہٗ نے "قدمین" اور "نعلین" میں فرق نہیں فرمایا ہے۔

۱۹۴ فصوص الحکم میں حضرت محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں:

"اس خلقت جامع و مظہر تام کو انسان و خلیفہ کا نام دیا گیا۔ انسان کا نام اس لیئے دیا گیا کہ انسان، مردمک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ انسان کی نشأت و خلقت تمام تفصیلات کو عام و شامل ہے اور تمام حقائق عالم کو حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لیئے بلا تشبیہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصر کہتے ہیں، اسی لیئے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا کہ انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اس پر رحم فرماتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے کیونکہ مقصودِ تخلیق انسان ہی ہے۔"

اس مرتبہ میں بار بار انسان کا لفظ استعمال ہوگا کیونکہ اس مرتبہ کا نام ہی یہ ہے۔ اس لیئے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ یہاں انسان یا آدم سے مراد "انسان کلی" ہے۔ جو تجلی اعظم شان الوہیت ہے، جس کے مظاہر انسان ہائے جزئی ہیں۔

انسان ہی کے ذریعہ سے حق تعالیٰ نے جملہ موجودات کے قفل کھولے ہیں، اسی وجہ سے انسان کو "فاتحۃ الکتاب" بھی کہتے ہیں اور ان سات صفات نفسیہ کی وجہ سے جو حق و عبد میں منقسم ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام — انسان کو "سبع مثانی" بھی کہتے ہیں۔

۱۹۵ ابلیس، انسان کے علو اور اس کی رفعت کو نہ سمجھ سکا اور سجدے سے انکار کر دیا۔ حق تعالیٰ نے انسان کی تخلیق اپنے دونوں ہاتھوں سے کی تھی۔ حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھوں سے مراد انسان کا صورت عالم اور صورت حق کا جامع ہونا ہے جبکہ ابلیس عالم کا ایک جز ہے، اس کو یہ جامعیت کہاں نصیب۔ اسی جامعیت کی وجہ سے انسان خلیفۃ اللہ بنا۔ اگر کوئی شخص جس بات میں خلیفہ بنا ہے، جس جگہ خلیفہ بنا ہے، اپنے مخلف اور خلیفہ بنانے والے کی صورت اور خصوصیات، صفات وکمالات میں ظاہر نہ ہو تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر خلیفہ کے پاس وہ ساری چیزیں نہ ہوں جن کی ضرورت رعایا کو ہوتی ہے تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر اس جگہ جہاں وہ خلیفہ بنایا گیا ہے، تصرف نہ کر سکے، بے اختیار و عاجز ہو تو وہ خلیفہ تو نہیں مٹی کا مادھو ہوا۔ مگر یہ تصرف وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا کیونکہ وہ صرف خلیفہ ہی نہیں "امین" بھی ہے۔ اس کو صفات وجودیہ دے کر ظہور وجود کا امین بنایا گیا ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لئے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھا لیا، بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (الاحزاب ۷۲)

حق تعالیٰ نے یہ امانت آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی مگر انھوں نے اور ان کے رہنے والوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ یہ انکار بوجہ سرتابی نہ تھا بلکہ بوجہ عدم استعداد ذاتی تھا۔ ان میں یہ صلاحیت تھی ہی نہیں کہ وہ اسے قبول کرتے۔ اگر ایک شخص کسی دیوار کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو ہرگز اس دیوار میں اس کا عکس نہیں آئے گا کیونکہ وہ دیوار کثیف ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص کسی شفاف ترین شیشہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے، تب بھی عکس اس شیشہ میں نہیں آئے گا کیونکہ وہ شفاف و لطیف ہے۔ لیکن وہ شخص جب

کسی ایسے آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے جس کا ایک رخ تو شفاف ترین ہے اور دوسرا رخ زنگار آلودہ، تو عکس فوراً آجائے گا۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے اپنی صفات وجودی کو جب آسمانوں اور اس کے رہنے والوں یعنی ملائکہ پہ پیش کیا جن کی حقیت لطافت و شفافی ہے تو وہ بھی مجبور ہے۔ اور جب زمین اور پہاڑوں اور ان کے رہنے والوں پہ پیش کیا جن کی حقیت کثافت ہے تو وہ بھی اس کو قبول نہ کر سکے۔ لیکن انسان نے جس کا ایک رخ ملکوتیت سے تابدار ہے اور دوسرا بہیمیت سے آلودہ، فوراً یہ امانت قبول کر لی۔ اس آئینۂ زنگاری میں عکس فوراً آگیا۔

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند (حافظؔ)
(آسماں بار امانت نہ اٹھا سکا اور قرعۂ فال مجھ دیوانے کے نام نکل آیا)

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا (غالبؔ)

غرض اس امانت کے مل جانے سے انسان "امین" ہوا۔ اس امانت کو استعمال کرنے، مخلِف کی مرضی کے مطابق برتنے کے لیئے اس کی طرف سے جو ہدایات جاری ہوئیں، انہیں وحی کہا جاتا ہے۔ اسی لیئے علم شریعت کا جاننا ضروری اور فرض قرار دیا گیا اس کے بغیر آقا کی مرضی معلوم کرنے کا کوئی اور ذریعہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ اس امانت کا حق اس وقت تک ادا نہیں ہو سکتا جب تک شریعت کا خوب اچھی طرح حق ادا نہ کیا جائے۔

۱۹۶ قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں:

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ۚ
وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ (البقرہ ۲ : ۳۰)

۱۹۷ قرآن حکیم الفاظ یہ ہیں :

قَالَ اَنَا خَیْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ ۝

۱۹۸
اس سینہ میں کائنات رکھ لی میں نے
کیا ذکر صفات، ذات رکھ لی میں نے
ظالم سہی، جاہل سہی، نادان سہی
سب کچھ سہی، تیری بات رکھ لی میں نے (امجد حیدر آبادی)

۱۹۹ قرآن حکیم کے الفاظ یہ ہیں :

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ (ص ۳۸ : ۸۲)

ابلیس کے تعلق سے صوفیہ کرامؒ یہ عجیب و غریب نکتہ بھی بیان فرماتے ہیں کہ ابلیس کے وجود میں بے شمار تنوعات کے ساتھ ننانوے مظاہر ہیں، جن کے اصولی مظاہر سات ہیں. جو مندرجۂ ذیل ہیں۔

۱ — دنیا و مافیہا — اس میں ابلیس کفار و مشرکین پر ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی انسان کے پاس وہ دنیا و مافیہا کے راستے سے آرہا ہے تو اسے سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ کفر و شرک کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اسی لیئے ابلیس نے اس کے پاس آنے کے لیئے یہ دروازہ منتخب کیا ہے. دنیا و مافیہا کی رغبت، کفر و شرک میں مبتلا ہونے کا پیش خیمہ ہے .

۲ — طبیعت، شہوت، لذت — اس میں ابلیس عام مسلمانوں پر ظاہر ہوتا ہے. اس راستے سے اگر وہ کسی کے پاس آرہا ہے تو اس کو سمجھ لینا چاہیئے کہ اب اس کے اسلام کی خیر نہیں۔ اسے فوراً شہوت و لذت کے راستے سے ہٹ جانا چاہیئے ورنہ عین ممکن ہے کہ اسلام کی نقد جنس اس کے ہاتھ سے جاتی رہے .

۳ — عُجب — اس میں وہ نیک اور بھلے لوگوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ انھیں اپنے نیک اور بھلے اعمال بہت اچھے معلوم ہونے لگتے ہیں ۔ اور وہ خود کو عام مسلمانوں سے برتر سمجھنے لگتے ہیں۔ انھیں اپنی عظمت اور بڑائی کا وہم ہو جاتا ہے اور پھر ابلیس اس وہم

کو اس قدر بڑھاتا ہے کہ اعمال صالحہ میں تخفیف شروع ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ یہ لوگ بداخلاقی، بدگمانی، غیبت، فسق و فجور اور خاندانی فخر و غرور میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

بالعموم ہر مسلمان کو اور بالخصوص سالک کو یہ بات اچھی طرح ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ عجب و غرور ہی وہ اخلاق ہے جس کی وجہ سے ابلیس کو بارگاہ رب العزت سے مردود قرار دیا گیا۔ یہ اخلاق اختیار کر کے دنیا میں آج تک کوئی بھی سرخرو نہ ہو سکا۔ جو سر اٹھا کر چلتا ہے، اس کی گردن توڑ دی جاتی ہے۔ یہی قانون قدرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرور اللہ تعالیٰ کی چادر ہے۔ جو صرف اسی ذات کبریا پر زیب دیتی ہے۔ خود اس نے کہا ہے۔

التکبر ردائی فمن جذبنی ادخلہ النار

غرور میری چادر ہے، جو اس کو کھینچے گا میں اس کو جہنم میں جھونک دوں گا

ابلیس نے یہی چادر گھسیٹنے کی کوشش کی تھی۔ نتیجہ کیا نکلا؟

تکبر عزازیل را خوار کرد
بہ زندانِ لعنت گرفتار کرد (سعدی)

(تکبر نے عزازیل (ابلیس) کو ذلیل و خوار کر کے لعنت کے
قید خانے میں گرفتار کر دیا)

حضرت غوث الاعظمؒ نے تواضع کو طریقہ قادریہ کے بنیادی اصولوں میں شامل کر کے بتایا ہے کہ عجب و غرور کی راہ پر چلنے والے کے لیے طریقت کا ہر دروازہ بند ہوتا ہے۔

۴ — ریا — اس میں ابلیس عابدوں اور زاہدوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے دل میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ تم اللہ والے ہو۔ اپنے نیک اعمال کو لوگوں پر ظاہر کرو تاکہ لوگ تمہارے مرید اور معتقد بنیں۔ اور تمہاری پیروی کر کے ہدایت کی راہ بھی پائیں اور تم اللہ والے بھی کہلاؤ۔ اس طرح ان عابدوں اور زاہدوں کی نیتیں فاسد ہو جاتی ہیں اور ان کا عمل باعث ثواب ہونے کے بجائے باعث عذاب بن جاتا ہے۔

۵ — علم کا ختناس — اس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے۔ علماء کو بہکانا جہاں مشکل ہے وہاں ایک جاہل کی بہ نسبت آسان بھی ہے۔ کیونکہ علماء کا ایمان بالعموم علم استدلالی اور عقل

استدلالی کے سہارے قائم رہتا ہے۔ جبکہ ایک جاہل کا ایمان "عشق" کے سہارے قائم رہتا ہے اور عشق میں چوں چرا کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایک عاشق کے پاس قال اللہ وقال الرسول ہی اصل ہے۔ عقل خواہ اس کی کتنی ہی مخالفت کرتی رہے، اس کی بلا سے۔ دراصل عشق کی راہ میں عقل استدلالی کو خیر باد کہہ دینا "صدیقین" کی صفت ہے۔ جن کا مقام و مرتبہ انبیاء سے چھوٹا اور باقی تمام اولیاء سے بڑا ہوتا ہے۔

لہٰذا جو شخص بھی عقل استدلالی کو رخصت کر کے عشق کے سہارے چلتا ہے تو حق تعالیٰ صدیقین کے نور ایمانی کا پر تو اس کے دل پہ چمکا دیتا ہے۔ اور اس کا بیڑا پار ہو جاتا ہے۔

علماء کو ابلیس اس طور سے بہکاتا ہے کہ ان کے دماغوں میں علم کا خناس بٹھاتا ہے اور انھیں سمجھاتا ہے کہ تم اپنے وقت کے بہت بڑے عالم فاضل ہو۔ پھر یہ غرور علمی راہ حق میں ان کے لیئے سنگ گراں بن جاتا ہے۔ اور حق کو قبول کرنے نہیں دیتا۔

۶ — عادات اور طلب راحت — اس میں ابلیس طالبان حق اور سالکان طریقت پر ظاہر ہوتا ہے اور ان کی ہمتوں کو شدت عبادت میں تھکا ڈالتا ہے تاکہ وہ تھک ہار کر اپنا راستہ ترک کریں اور نفس و طبیعت کی طرف پلٹ آئیں۔ اس طرح عبادات کے وقت کسل پیدا کرتا ہے۔ شب بیداری کا عزم کیجیے تو نیند کو غالب کر دے گا۔ نفلوں کی نیت کیجیے تو سستی کو غالب کر دے گا وغیرہ وغیرہ۔

۷ — معارف الٰہیہ میں التباس — اس میں ابلیس، اولیاء اللہ اور عارفین پر ظاہر ہوتا ہے، اعتقادات، تجلیات اور فہم میں التباس کرتا رہتا ہے۔ انبیائے کرامؑ کے علاوہ کوئی فرد بشر بھی اس سے محفوظ نہیں۔ بڑے سے بڑے ولی کے پاس بھی یہ اپنی کارگزاریاں جاری رکھتا ہے۔ مقربین اس کے مکائد کو پہچان لیتے ہیں۔ ایسی باریک چالوں سے ان کے پاس جاتا ہے کہ اس کی چالوں کو سمجھنا صرف اولیاء اللہ کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ عام آدمی تو اس کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتا۔

انہی مظاہر کی قوتوں کی بناء پر اس نے قسم کھائی تھی کہ

"اے رب! قسم ہے تیری عزت کی، میں انسانوں کو ضرور گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔"

اس سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہر وقت انسان اللہ تعالیٰ کی پناہ میں رہے یہی بڑی مضبوط پناہ گاہ ہے۔ جہاں سے انسان کو گھسیٹ نکالنا اس کے بس میں نہیں۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کا یہی مفہوم ہے۔

۲۰۰ مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر" کے مصداق ہے۔ جملہ مخلوقات میں حضورؐ ہی سب سے اعلیٰ و ارفع ہیں۔ آپؐ ہی انسان کامل بالذات ہیں اور باقی تمام انسان کامل، بالعرض ہیں۔ اس لیئے آپؐ ہی خلیفۃ اللہ ہیں اور دوسروں کو یہ مقام و مرتبہ آپؐ کے طفیل میں آپؐ کی پیروی و اتباع اور محبت سے ظلی طور پر حاصل ہوتا ہے۔

اس اتباع کی دو قسمیں ہیں:

۱— اتباع ظاہری: یہ مرتبۂ نبوت سے متعلق ہے۔ نبوت سے ان احکام شرعیہ کی جانب اشارہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم عالم قدس سے بواسطۂ جبرئیل علیہ السلام حاصل فرما کر خلق کو پہنچاتے تھے۔

۲— اتباع باطنی: یہ مرتبۂ ولایت سے متعلق ہے اور ولایت اسرار توحید کا وہ فیضان ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقام لی مع اللہ میں بلاواسطۂ جبرئیل براہ راست حق سبحانہٗ وتعالیٰ سے اخذ فرما کر خلق کو پہنچاتے ہیں، اسی لیئے عرفاء نے کہا ہے:

الولایۃ افضل من النبوۃ

یعنی ولایت نبوت سے افضل ہے

عرفاء کے اس قول میں اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین رکھیں کہ یہاں ولایت سے مراد "ولایت نبی" ہے نہ کہ "ولایت ولی"۔ ولی کی ولایت کا منبع فیض نبی اور رسول ہوتا ہے اور نبی کی ولایت کا منبع فیض حق تعالیٰ۔ اگر یہاں ولایت سے مراد "ولی کی ولایت" لے لی جائے تو بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ولایت کی دو قسمیں ہیں :

۱- ولایت عامہ ، یہ عام مؤمنین کے لیئے ہے۔

۲- ولایت خاصہ ، یہ واصلین حق کے لیئے ہے، مقام فنا اس کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ اور اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنے اسمار و صفات بطور علم و یقین و حال کے ظاہر فرما کر ان کے ذریعہ اس ولی کو تاثیر و تصرف کی قوت عطا فرما دیتا ہے۔ اور اپنے اسمار و صفات کا اس کو متولی کر دیتا ہے۔ اس مرتبہ کے حصول کے لیئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کامل، آداب صالحین کی پیروی اور اولیار اللہ سے محبت ضروری امور ہیں۔ ان کے بغیر ولایت خاصہ کا تصور ہی عبث ہے۔

یہ اولیار اللہ خواہ وہ حاملین ولایت عامہ ہوں یا حاملین ولایت خاصہ، رجال اللہ یعنی مردان خدا کہلاتے ہیں۔

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ

ایسے لوگ جنہیں نہ تجارت اللہ کی یاد سے غافل کرتی ہے اور نہ خرید و فروخت۔ (النور ۲۴ : ۳۷)

ان کا وجود ہر زمانے میں رہا ہے اور رہے گا۔ قیام کائنات کا دارومدار انہی پہ ہے۔ عبد و رب کے درمیان فیض رسانی کا یہی ذریعہ ہوتے ہیں۔ امور تکوینی کے انصرام و تصرفات کونیہ کی قدرت سے یہ نوازے جاتے ہیں۔ ان کی برکت سے بارشیں نازل ہوتی ہیں۔ کھیتیاں لہلہاتی ہیں۔ شہر و قصبات آباد رہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ فتح و نصرت کے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ قوموں کے انقلابات رونما ہوتے ہیں۔ لوگوں کے حالات کو الٹا پلٹا جاتا ہے۔ زمانے کو گردش دی جاتی ہے۔ اولیار اللہ دو قسم کے ہیں :

۱ — اولیائے ظاہرین — ان کے سپرد امور تشریعی اور خدمت ہدایت ہوتی ہے۔ یہ علمائے حق کے طور پہ امت میں معروف ہوتے ہیں، انھیں حسب ضرورت عزت و شہرت سے نوازا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں حق کو حق اور باطل کو باطل کہنا ان کا شعار ہوتا ہے۔ یہ بر سر منبر بھی اور بہ سر دار بھی حق کے کھلم کھلا علم بردار رہتے ہیں۔ ان کی اجتہادی غلطیاں بھی

نیکیاں ہوتی ہیں۔ جو شخص بھی خلق خدا کی ہدایت و رہبری کا کام جس درجہ میں بھی کر رہا ہے، وہ اپنے درجہ میں اسی درجہ کے مطابق ولی اللہ ہے۔

۲۔ اولیائے مستورین — ان کے سپرد امور تکوینی کا انتظام و انصرام ہوتا ہے۔ یہ اغیار کی نگاہوں سے مستور ہوتے ہیں۔ یہ صاحب خدمت ہوتے ہیں۔ اور اعلان خدمت سے مستغنی۔ ان کو "رجال الغیب" کہا جاتا ہے۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو انبیاء علیہم السلام کے قدم بہ قدم چل کر عالم شہادت سے اس غیب کی جانب منتقل ہو جاتے ہیں جیسے "مستوی الرحمٰن" کہا جاتا ہے۔ یہ نہ پہچانے جاتے ہیں اور نہ ان کا وصف بیان کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ وہ انسان ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جو صرف اپنے اپنے ٹھکانوں ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عالم احساس میں جس انسان کی چاہیں شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ کبھی کبھی مغیبات کی خبر بھی دے دیتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جو سارے عالم میں پھرتے ہیں۔ ظاہر بھی ہوتے ہیں، پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ لوگوں سے ہم کلام بھی ہوتے ہیں۔ ان کے سوالوں کا جواب بھی دیتے ہیں۔ یہ لوگ بالعموم جنگلوں، پہاڑوں اور نہروں کے کنارے بستے ہیں۔ لیکن ان میں کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو شہروں ہی میں رہتے ہیں۔ اور بشریت کے پورے لوازم کے ساتھ اسباب و علل کی دنیا میں رہتے ہیں۔ معاشرتی سطح کے مطابق گھروں میں رہتے ہیں۔ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں۔ بیمار بھی پڑتے ہیں علاج بھی کرتے ہیں۔ ان سے دوستی اور دشمنی بھی رکھی جاتی ہے۔ ان سے حسد بھی کیا جاتا ہے۔ معزز بھی ہوتے ہیں اور ان کی تحقیر و تذلیل بھی کی جاتی ہے۔ لوگ انھیں ایذائیں بھی پہنچاتے ہیں۔ ان ایذاؤں پہ یہ صبر کرتے ہیں اور اسی صبر سے ان کے مراتب بلند ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے احوال کو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھتا ہے۔ انہی کے متعلق ارشاد ہوا۔

اولیائی تحت قبائی لا یعرفہم غیری

میرے دوست میری قبا کے نیچے (پوشیدہ) ہیں جنہیں میرے سوا کوئی اور نہیں پہچانتا۔

۱۔ اقطاب : ان اولیاء اللہ کی یہ ایک پہلی اور بڑی نوع ہوتی ہے۔ ہر زمانے میں تمام دنیا میں سب سے بڑا قطب ہوتا ہے۔ جس کو قطب عالم، قطب ارشاد، قطب مدار، قطب الاقطاب قطب جہاں اور جہانگیر عالم کہتے ہیں۔ عالم علوی اور سفلی پورا اس کے تصرف میں ہوتا ہے۔ سارا عالم اس کے فیض و برکت سے قائم رہتا ہے۔ اس کی نظر مشیت ایزدی پر ہوتی ہے۔ یہ مشیت کے ہر اشارے کو خوب سمجھتا ہے اور اسی کے مطابق عالم میں تصرف کرتا ہے۔ اس کے ماتحت اقطاب ہوتے ہیں، جو شہروں اور آبادیوں پر مامور ہوتے ہیں۔ اس کی آنکھیں کھلی ہوں یا بند، اس کا دل ہر وقت بیدار رہتا ہے اور یہ نور مصطفوی سے دیکھتا ہے جو اس کے قلب میں ہر وقت چمکتا رہتا ہے۔ ماتحت اقطاب اور اولیاء کے تقرر، ترقی اور تنزل کا مجاز ہوتا ہے۔ مقام قطبیت کے لیے سولہ (۱۶) عالم ہیں، جن میں سے ایک عالم دنیا و آخرت ہے۔ قطب جب فرد بن جاتا ہے تو تصرف سے دستبردار ہو جاتا ہے۔

۲۔ غوث — بعض بزرگوں نے قطب اور غوث کو ایک ہی نوع کا ولی قرار دیا ہے لیکن حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ غوثیت کے اعلان کی اجازت سوائے حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ کے اور کسی کو نہیں ملی۔ دستگیری اور فریاد رسی غوث کی خصوصیت ہوتی ہے۔ جامع اصول اولیاء میں لکھا ہے کہ قطب ہی کو مصیبت زدگان کی فریاد رسی کی وجہ سے غوث کہتے ہیں۔

۳۔ امامین — یہ قطب الاقطاب کے گویا دو وزیر ہوتے ہیں جو اس کے دائیں بائیں رہتے ہیں اور بالترتیب عالم علوی اور عالم سفلی میں تصرف کرتے ہیں۔ قطب الاقطاب جب اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو اس کی جگہ بائیں ہاتھ والے امام کو ملتی ہے کیونکہ وہ عالم کون و فساد میں زیادہ تجربہ کار ہوتا ہے۔

۴۔ اوتاد — یہ چار ہوتے ہیں، جو چاروں سمتوں میں متعین ہوتے ہیں۔ عالم کون و فساد کے باطنی انتظام و انصرام میں اللہ تعالیٰ نے ان کو زمین کے چاروں کھونٹ پہاڑوں کی طرح جما دیا ہے — اپنے اس ارشاد کے مصداق

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۝ وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا ۝

کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنا دیا ہے
(النباء ۷۸ : ۶،۷)

۵۔ ابدال ۔۔ انھیں "بدلاء" بھی کہتے ہیں اور یہ سات ہوتے ہیں اور سات اقالیم پر متعین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو "قطب اقلیم" بھی کہتے ہیں۔

اولیاء کی ان اقسام و انواع کو سمجھنے کے بعد "قائم الولایت" کو سمجھنا زیادہ آسان ہے۔ "قائم الولایت" سے مراد وہ انسان کامل بالعرض ہوتا ہے جو قطب الاقطاب ہوتا ہے۔ انسان کامل ہی کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم اور خلق کی حفاظت کرتا ہے۔ جس طرح شاہی مہر سے خزائن شاہی کی حفاظت کی جاتی ہے اور کسی کو یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ شاہی اذن و اجازت کے بغیر اسے کھول سکے۔ اسی طرح انسان کامل بھی حق تعالیٰ کی مہر ہوتا ہے۔ جب خزانے کی مہر ٹوٹ جاتی ہے تو خزانے میں جو کچھ ہوتا ہے، نکل جاتا ہے اور منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح "قائم الولایت" بھی اس عالم کے لیے بمنزلۂ مہر حق تعالیٰ ہے۔ جب یہ مہر ٹوٹ جائے گی یعنی قائم الولایت فوت ہو جائے گا اور اُس کی جگہ کوئی دوسرا نہ آئے گا تو جو تجلیات اس عالم میں ہو رہی ہیں وہ سب کی سب آخرت میں منتقل ہو جائیں گی۔ اس دنیا کی بساط لپیٹ دی جائے گی اور قیامت قائم ہو جائے گی۔

بعون اللہ و بعنایتہ وجلالہ تتم الصالحات
و آخر دعوانا ان الحمد للہ
رب العلمین

قال الرومی

بشنو از نے* چوں حکایت می کند
وز جدائیہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

فسر الجامی°

حبذا روزے کہ پیش از روز و شب
فارغ از اندوہ و آزاد از طلب
متحد بودیم با شاہِ وجود
حکمِ غیریت بکلی محو بود

* "نے" — بانسری، حضرات صوفیہؒ کی اصطلاح میں درویش صاحب حال اور واصل حق کو بھی، جو فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہوتا ہے، "نے" کہتے ہیں، کیونکہ جس طرح نے کی آواز، نے کی نہیں بلکہ نے نواز کی ہوتی ہے، اسی طرح واصل حق کی آواز بھی، واصل کی نہیں، حق کی ہوتی ہے۔

° مولانا عبد الرحمٰن جامیؒ کا یہ "نے نامہ" جہاں مولانا روم کے مذکورہ دو شعروں کی تشریح و تفسیر ہے وہیں ہماری اس کتاب کی گویا "تلخیص" بھی ہے اور اسی مناسبت سے اس کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں۔ (مرتب)

رومیؒ نے کہا

بانسری کی سنو! وہ کیا حکایت بیان کر رہی ہے ؟
فرقتوں کی شکایت کر رہی ہے ۔
کہ مجھ کو نیستاں سے کاٹ کر جدا کر دیا اس لیے میں رو رہی ہوں اور
میرے رونے سے مرد و زن بھی نالہ و فغاں کر رہے ہیں ۔

جامیؒ نے تشریح کی

کتنا اچھا تھا وہ دن کہ روز و شب سے پہلے ، وجود
رنج و غم سے فارغ تھا اور آز و طلب سے دُور ۔
ہم شاہ وجود کے ساتھ تھے
غیریت کا نام و نشان تک نہ تھا ۔

بود اعیانِ جہاں بے چند و چوں
ز امتیازِ علمی و عینی مصؤں
نے بلوحِ علم شان نقشِ ثبوت
نے ز فیضِ خوانِ ہستی خوردہ قُوت
نے ز حق ممتاز و نے از یک دگر
غرقِ دریائے وحدت سر بسر
ناگہاں در جنبش آمد بحرِ جود
جملہ را در خود ز خود با خود نمود
امتیازِ علمی آمد درمیاں
بے نشانے را نشانہا شد عیاں
واجب و ممکن ز ہم ممتاز شد
رسم و آئین دوئی آغاز شد
بعد ازاں یک موج دیگر زد محیط
سوئے ساحل آمد ارواحِ بسیط
موجِ دیگر زد پدید آمد ازاں
برزخِ جامع میانِ جسم و جاں
پیش آں کز زمرۂ اہلِ حق است
نام آں برزخ مثالِ مطلق است
موجِ دیگر بار در کار آمدہ
جسم و جانہا ز دیدار آمدہ
جسم ہم گشت است طور اُبعد طور
تا بنوعِ آخرش افتادہ دور

اعیان جہاں علمی اور عینی امتیاز سے محفوظ
بے چند و چوں تھے۔
لوحِ علم پہ ان کا نقش ثبوت نہ تھا
نہ وہ خوانِ ہستی سے فیض یاب ہوئے تھے۔
حق میں اور اُن میں کوئی امتیاز نہ تھا، نہ اُن میں آپس میں کوئی امتیاز تھا۔
سب کے سب دریائے وحدت میں ڈوبے ہوئے تھے۔
یکایک — بحرِ کرم حرکت میں آیا
اس نے سب کو اپنی ذات میں، اپنی ذات سے اور اپنے ساتھ دیکھا۔
امتیاز علمی درمیان میں آگیا۔
ایک بے نشان کے ہزاروں نشان پیدا ہو گئے۔
واجب و ممکن ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے۔
رسم و آئینِ دوئی کا آغاز ہو گیا۔
اس کے بعد (اس بحرِ کرم میں) ایک اور موج اٹھی (اور)
ارواحِ بسیطہ ساحل پہ آگئیں۔
پھر ایک اور موج اٹھی، جس سے جسم و جاں کے درمیان
برزخ جامع ابھر آیا۔
اُن لوگوں کے نزدیک جو اہلِ حق کے زمرے میں ہیں،
اس برزخ کا نام مثال مطلق ہے۔
پھر ایک موج پیدا ہوئی
جس سے جسم و جاں ظہور میں آئے۔
پھر جسم نے بھی یکے بعد دیگرے بہت سے مراحل طے کیے
تب کہیں نوعِ آخر ظہور میں آئی۔

نوعِ آخر آدم است و آدمی
گشتہ محروم از مقامِ محرمی
بر مراتب سر بسر کردہ عبور
پایہ پایہ ز اصلِ خود افتادہ دور
گر نگردد باز مسکیں زیں سفر
نیست از وے ہیچکس مہجور تر
نے کہ آغازِ حکایت می کند
زیں جدائیہا شکایت می کند
کز نیستانے کہ در وے ہر عدم
رنگِ وحدت داشت دریائے قِدم
تا بہ تیغِ فرقتم ببریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
کیست مرد؟ اسمائے خلّاقِ وَدود
کاں بود فاعل در اطوارِ وجود
چیست زن؟ اعیان جملہ ممکنات
منفعل گشتہ ز اسماء و صفات
چوں ہمہ اسماء و اعیان بے قصور
دارد اندر رتبۂ انساں ظہور
جملہ را در ضمنِ انساں نالہ ہاست
کز چرا ہر یک ز اصلِ خود جُداست
شد گریباں گیر شانِ حب الوطن
ایں بود سرِّ نفیرِ مرد و زن

٭

یہ نوعِ آخر — آدم ہے
اور آدمی، مقامِ محرمی سے محروم ہوگیا۔
پھر آدمی تمام مراتب کو طے کرتا ہوا
تدریجاً اپنی اصل سے دُور ہوتا چلا گیا۔
اب اگر یہ غریب اس سفر سے اپنے مقام پر نہ لوٹے
تو اس سے زیادہ کوئی بھی — مہجور نہیں۔
بانسری جس حکایت کا آغاز کر رہی ہے
وہ ان جدائیوں کی شکایت ہی تو ہے
کہ اس نیستاں سے، جس کا ہر عدم
دریائے قدم کا رنگ وحدت رکھتا تھا،
پھر تیغ فرقت سے مجھے کاٹ دیا
اب میرے رونے سے مرد و زن بھی نالہ زن ہیں۔
مرد کون؟ اسمائے خلّاقِ وجود!
جو اطوارِ وجود میں فاعل ہیں۔
زن کون؟ جملہ اعیان ممکنات!
جو اسماء وصفات سے منفعل ہیں۔
چونکہ تمام اسماء و جملہ اعیان،
مرتبۂ انسان میں ظاہر ہوئے ہیں،
اس لیئے سب کے سب انسان میں نالہ زن ہیں
کہ ہائے کیوں ہر ایک اپنی اصل سے جُدا ہو گیا۔
وطن کی محبت دامن گیر ہے
اور یہی مرد و زن کی آہ و بکا کا راز ہے۔

تمّت

کتابیات

آداب المریدین	حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ترجمہ محمد عبدالباسط
اقبال اور تصوف	پروفیسر سید محمد عبدالرشید فاضل
امواج خوبی	حضرت خوب محمد چشتی ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی
انسان کامل	حضرت شیخ عبدالکریم جیلی ترجمہ مولوی فضل میراں
انفاس العارفین	حضرت شاہ ولی اللہ ترجمہ سید محمد فاروق القادری
تزکیہ و احسان	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
تصوف اسلام	مولانا عبدالماجد دریا بادی
تفسیر ماجدی	"
تفہیم القرآن	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی
التکشف	حضرت مولانا اشرف علی تھانوی
حجۃ اللہ البالغہ	حضرت شاہ ولی اللہ
حکمت اسلامیہ	حضرت مولانا عبدالقدیر صدیقی
رسالہ قشیریہ	حضرت عبدالکریم قشیری ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن
سر دلبراں	حضرت شاہ سید محمد ذوقی
ضیاء القرآن	حضرت پیر محمد کرم شاہ الازہری
عروس عرفاں	حضرت محمود بحری ترجمہ سید معز الدین قادری الملتانی
عوارف المعارف	حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی
غنیۃ الطالبین	حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی
الفتح الربانی	"

فتوحات مکیہ	حضرت شیخ محی الدین ابن عربی
فتوح الغیب	حضرت شیخ عبد القادر جیلانی
فصوص الحکم	حضرت محی الدین ابن عربی ترجمہ حضرت عبد القدیر صدیقی
فوائد الفواد	حضرت میر حسن علا سنجری
الفیوضات الربانیہ	حضرت شیخ عبد القادر جیلانی
فیوض الحرمین	حضرت شاہ ولی اللہ
فیوض القرآن	ڈاکٹر سید حامد حسن بلگرامی
قرآن اور تصوف	ڈاکٹر میر ولی الدین
القول الجمیل	حضرت شاہ ولی اللہ
کشف المحجوب	حضرت سید علی ہجویری
مثنوی مولانا روم	حضرت مولانا جلال الدین رومی

(وغیرہا)